اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۹ء

مدیر:

محمد سہیل عمر

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۹ء)
مدیر	:	محمد سہیل عمر
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۹۹ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۶۶
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۴۰ | اقبالیات: جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۹ء | شمارہ: ۲

اقبالیات (اُردو)

رئیسِ ادارت:
مُحمّد سہیل عُمر

مدیر:
ڈاکٹر وحید عشرت

نائب مدیر
احمد جاوید

معاونین
محمد اصغر نیازی ○ انور جاوید

اقبال اکادمی پاکستان

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انہیں دلچسپی تھی۔ مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

سالانہ : دو شمارے اُردو (جنوری، جولائی) دو شمارے انگریزی (اپریل، اکتوبر)

بدل اشتراک

پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ : ۔/۳۰ روپے	سالانہ : ۔/۱۰۰ روپے
بیرون پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ : ۶ امریکی ڈالر	سالانہ : ۲۰ امریکی ڈالر

****

تمام مقالات اس پتہ پر بھجوائیں

اقبال اکادمی پاکستان

چھٹی منزل، اکادمی بلاک، ایوان اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور
Tel: 92-42-6314510
Fax: 92-42-6314496
Email: iqbalacd@lhr.comsats.net.pk

Website: www.allamaiqbal.com

قلمی مُعاونین

قاضی قیصر الاسلام (مرحوم)	۴۵۔سی بیلے ہومز، جوہر کمپلیکس قمر باغ، ۳۳ مین یونیورسٹی روڈ۔کراچی
ڈاکٹر ساجد علی	استاد شعبۂ فلسفہ، جامعہ پنجاب، نیو کیمپس۔لاہور Sajadali @ brain.net.pk
پروفیسر ریاض حسین	۱۰۲۔ای قادری کالونی، والٹن روڈ۔لاہور
عبد الحفیظ	اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ فلسفہ، جامعہ پنجاب، لاہور
محمد سہیل عمر	ناظم اقبال اکادمی پاکستان
احمد جاوید	سینئر ریسرچ سکالر اقبال اکادمی پاکستان
ڈاکٹر وحید عشرت	نائب ناظم (ادبیات) اقبال اکادمی پاکستان

فِکری مباحث

تصوّرِ زمان اور فلسفہ مظہریات

(بحوالہ ہائیڈگر)

قاضی قیصرالاسلام

اِقبالیات (اُردو)

شمارہ نمبر ۲	جولائی ۔ ستمبر ۱۹۹۹ء	جلد نمبر ۴۰

مندرجات

فِکری مباحث

تراجم

مطالعہ متن و استفسارات

ملّا صدرا انٹرنیشنل کانگرس

اخبارِ اقبالیات

ہسرل اور اس کے شاگرد رشید ہائیڈیگر کے درمیان اختلاف آراء کا پایا جانا جس بنیادی غلط فہمی کا نتیجہ تھا، وہ غلط فہمی یہ تھی کہ ان ہردو فلاسفہ کے یہاں فکری سطح پر "ماہیت افکار" میں بنیادی نزاع کی صورت موجود تھی۔ ہسرل نے فریبرگ میں اپنے قیام کے دوران ۱۹۲۰ء کے عشرے میں "مظہریاتی تحقیق" کے ایک منصوبہ فکر کی داغ بیل ڈالی۔ ہسرل خود ہی اس مظہریاتی طریقہ فکر کا بانی تھا۔ وہ نہ صرف یہ کہ اپنے اس طریقہ فکر کو بخوبی سمجھتا تھا بلکہ اس کا دعوی یہ تھا کہ "صوری وجودیات" اور "منہاجیات" کے میدان تفکر میں اس کا یہ کام اپنی فکری نوعیت میں کچھ ایسا تھا جس نے فلسفیانہ بنیادوں کو بھی ہلا کے رکھ دیا۔ ہسرل کو یہ قوی توقع تھی کہ اس کے لائق شاگرد، علاقہ جاتی وجودیات (Regional Ontologies) پر اس کے کئے گئے فکری کام کو بہ حسن و خوبی آگے بڑھائیں گے اور ان شاگردوں کے افکار کے تحت جو فکری نتائج بر آمد ہوں گے، ان فکری نتائج کو وہ اپنے معروف جریدے The Year Book of Philosophy and Phenomenological Research میں شائع کرا سکے گا۔ خاص طور پر اس کی یہ توقعات ہائیڈیگر سے، جو اس کا سب سے لائق شاگرد تھا سب سے زیادہ تھیں۔ ہسرل کا خیال تھا کہ وہ "تاریخ" اور "تاریخی سائنسوں" کے سلسلے میں، "علاقائی وجودیات" کے موضوع پر اپنا کوئی بھرپور نقطہ نظر دنیا کے سامنے پیش کرے گا۔ مگر سچ بات تو یہ ہے کہ ہائیڈیگر "تاریخی دائرہ عمل سے متعلق "علاقہ جاتی وجودیات" کے بجائے "زمان فی نفسہ کے موضوع پر لکھنے کو زیادہ پسندیدہ اور اہم کام تصور کرتا تھا (کیونکہ یہی موضوع زیادہ عمیق وجودیاتی مسئلہ تھا)۔ بہرحال ہسرل کے فکری تناظر میں ہائیڈیگر "زمان فی نفسہ" اور "وجود بعینہٖ" (Time Itself and Being Assuch) کے موضوع کا ادعا کرتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ "تاریخی علاقہ جاتی" فکر کو اجاگر کئے جانے کے لیے یہی انداز فکر زیادہ بہتر اور مناسب ہے۔ لیکن ہسرل کے نزدیک فکری سطح پر ایک ایسا اقدام کرنا "وجود" کو کچھ اس طور پر تاریخیانے (Historcization) کا

عمل قرار پاتا ہے ، کہ پھر ہمارے پاس تفکر کے لیے محض بشریات ، تاریخیت اور اضافتیت (Anthropology, Historicism, Relativism) کے موضوع کے علاوہ اور کچھ باقی ہی نہیں رہ جاتا ۔ چنانچہ ہسرل نے یہ محسوس کر لیا تھا کہ ہائیڈیگر نے اپنے منصوبہ فکر کے لیے "دازائین یا وجود فی العالم" کو ہی اپنا فکری نقطہ آغاز بنالیا تھا، کیونکہ "وجود فی العالم یا دازائین" ہی مکمل طور پر ایک ایسا "مصروف عمل" وجود ہے جسے "تاریخی" (Historical) کہا جا سکتا ہے ۔

ہائیڈیگر کے منصوبہ فکر سے متعلق ہسرل کی آراء خواہ کچھ بھی کیوں نہ رہی ہوں، لیکن اس موقع پر ہمارے لیے ہائیڈیگر کے فکری منصوبے پر غور کرنا اس لیے مفید مطلب ہو گا، کہ اس کے بغور مطالعے سے ہم کہ یہ معلوم ہو گا کہ "منہاجیاتی" اور "وجودیاتی" مسائل کے فکری میدان میں جو فکری دشواریاں ہسرل کو درپیش تھیں کم و بیش کچھ ایسی ہی فکری الجھنیں خود ہائیڈیگر کو بھی پیش آتی رہیں، اور غالباً" یہی وجہ رہی ہو گی کہ ہائیڈیگر اپنے فکری منصوبے کو پایہ تکمیل تک نہ پہنچا سکا اور اسے (Being and Time) ادھورا ہی چھوڑ بیٹھا ۔ ہائیڈیگر نے اپنے اس فکری منصوبے کو "وجود و زمان" میں پیش کیا ہے ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی ۔ اس کے علاوہ علی الترتیب اس کی کچھ اور فکری تحریریں ۔۔۔ یعنی کانٹ اور مسئلہ مابعد الطبیعیات ۱۹۲۸ء (Kant and Problam of Mataphysics) "عقلیات" کے جوہر پر مقالہ" ۱۹۲۸ء (On The Essence of Reasons) اور اس کے وہ لیکچرز جو اس نے ماوبرگ میں (۱۹۲۲ء ۔ ۲۸) دیے تھے، وہ شائع ہوئے، اپنی ان تمام تحریروں میں بھی ہائیڈیگر نے اپنے منصوبہ فکر کو واضح کر کے دکھانے کی مساعی کی ہیں ۔ ہرچند کہ یہاں ان مسائل کی پوری تفصیل کا موقع نہیں تاہم کسی قدر اختصار کے ساتھ ہم یہاں ان مسائل کا تذکرہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں:

ہائیڈیگر اپنے ابتدائی فکری منصوبے میں جن موضوعات کو زیر بحث لایا ہے ۔ وہ کچھ یوں ہیں:

۱۔ وجودیات (Ontology)

۲۔ مظہریات (Phenomenology)

۳۔ ماورائیت (Transcendentalism)

۴۔ ہرمینیات (Hermeneutics)

ہائیڈیگر نے اپنی تصنیف "وجود و زمان" میں "وجود" (Being) کے مسئلے کو اپنا موضوع بحث بنایا ہے، اس نے اپنی اسی کتاب کے مقدمے میں "وجود کے معنی و مفہوم کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے ۔ اس نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ میرا مسئلہ ان معنوں میں " میرا ہے "کہ یہ سب سے زیادہ بنیادی سوال ہے، جس کے حل کی جستجو ہی میرا اصل مقصد فکر ہے ۔ جب کہ دوسرے تمام

سوالات "وجود" کے تصور کو پہلے سے قیاس کرنے تک محدود ہیں۔ اسی طرح تمام دیگر سائنس بھی "وجود" سے متعلق مفروضات قائم کرتی ہیں۔ اب چونکہ ہائیڈیگر کا یہ فکری منصوبہ صرف اور صرف "وجود" کی جستجو ہی سے متعلق ہے۔ کسی "اس وجود" یا کسی "اس ذات" سے متعلق کوئی منصوبہ نہیں ہے، اس لیے یہ منصوبہ اپنی اولین حیثیت میں "وجودیات" (Ontology) کا مسئلہ ہے۔ اسی بنا پر ہائیڈیگر نے اپنے فکری منصوبے کو "اساسی وجودیات" (Fundamental Ontology) کے نام سے موسوم کیا ہے۔ یہ منصوبہ فکر اس لیے بھی "اساسی وجودیات" کے ذیل میں آتا ہے کہ مختلف اور متنوع "ذوات" سے متعلق "وجودیات" کی مختلف صورتیں بھی اسی "مسئلہ وجود" کو لازمی طور پر پہلے سے قیاس کر لیے جانے سے عبارت ایک فکری صورت حال ہے۔ چنانچہ ہم یہاں "وجود و زمان" ہی سے ایک اقتباس پیش کرتے ہیں:

> "لہٰذا مسئلہ وجود، نہ صرف یہ کہ ان سائنسوں کے امکان سے متعلق "قبل از تجربی" شرائط کے تیقن کے عمل کو اپنا ہدف بناتا ہے، جن سائنسوں کے تحت "ذوات" کی پرکھ اس طور پر کی جاتی ہے کہ یہ فلاں فلاں اقسام کی ذوات (Entities) ہیں، اور پھر اسی عمل کے دوران نہ صرف یہ کہ "وجود" سے متعلق تفہیم کا عمل جاری رہتا ہے، بلکہ "وجودیات" (Ontologies) کی بعینہ ان امکانی صورتوں کو بھی زیر غور رکھا جاتا ہے، جو نہ صرف یہ کہ "Ontical" Sciences "پر فوقیت رکھتی ہیں، بلکہ ان کے لیے ٹھوس بنیادی صورتیں بھی مہیا کرتی ہیں ---(BT-۳۱)

فکر کے اس مرحلے پر پہنچ کر ہم دیکھتے ہیں کہ ہائیڈیگر کا فکری منصوبہ ہسرل کے منصوبہ فکری کے دوش بدوش چلتا نظر آتا ہے۔ اساسی وجودیات کا تعلق "وجود بعینہ" (Being As Such) کے معنی سے ہے اساسی وجودیات ایک ایسا طرز فکر ہے، جو "وجود" سے متعلق اس کی مختلف علاقہ جاتی صورتوں کی وجودیات کے لیے بنیاد فراہم کرتا ہے، اور نتیجہ کے طور پر اس طرز فکر کے جواب میں مختلف سائنسی علوم کے لیے ایک ایسی فلسفیانہ اساس ہاتھ آ جاتی ہے، جس فلسفیانہ بنیاد کے تحت مختلف سائنسوں کے بنیادی تصورات اور مفروضات کی وضاحت کا ممکنہ امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ ابھی جو اقتباس ہم نے "وجود و زمان" سے مذکورہ بالا سطور میں پیش کیا ہے، اس میں یہ کہا گیا ہے کہ "Ontical" (ٹھوس مادی اشیا کا وجود) سے مراد بنیادی طور پر "اشیا یا ذوات" سے ہے، "وجود بعینہ" سے نہیں ہے۔ ہائیڈیگر کے ذہن میں "وجود" سے متعلق جو علاقہ جاتی صورتیں تشکیل پاتی نظر آتی ہیں، ان میں "تاریخ" اور "عالم فطرت" کے شعبے خاص ہیں۔ ان ہر دو شعبوں (تاریخ و فطرت) کی علاقہ جاتی وجودیات علی الترتیب انسانی علوم اور فطری علوم کے لیے موزوں فلسفیانہ اساس فراہم کرتی ہے۔ تاہم یہاں اس بات کی وضاحت ہوتی نظر نہیں آتی کہ آیا ہائیڈیگر کا اپنا یہ کوئی عندیہ رہا ہو کہ وہ "علاقہ جاتی وجودیات" کی مختلف صورتیں تشکیل دینا چاہتا ہو۔ لیکن اتنی بات ضرور واضح

ہے کہ ہائیڈیگر نے اپنی تصنیف "وجود و زمان" میں "اساسی وجودیات" کا جو فکری منصوبہ تشکیل دیا ہے، اس فکری منصوبے کے تعلق سے ۔۔۔ علاقہ جاتی وجودیات کی ممکنہ صورتوں کی نشاندہی ضرور ہوتی نظر آتی ہے۔

لہٰذا ہائیڈیگر کی تصنیف "وجود و زمان" بالکل ان ہی معنوں میں "ماورائی مظہریات" کے موضوع پر بھی ایک فکری منصوبہ ہے جس طرح کہ ہسرل نے اپنے ماورائی مظہریات کے فلسفے کو دنیا کے سامنے پیش کیا ہے، ہائیڈیگر نے "وجود و زمان" کے مقدمہ میں یہ بتایا ہے کہ یہ فکری منصوبہ بنیادی طور پر اپنی نوعیت فکر میں "منہاجیاتی تصور" (Methodological Conception) ہے لہٰذا ہائیڈیگر کے اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بحیثیت ایک نفس مضمون کے معروضات سے متعلق اس کی یہ فلسفیانہ تحقیق، معروضات عالم سے متعلق جو سوال اٹھاتی ہے، وہ "کیا" (What) کا سوال نہیں ہے، بلکہ یہ سوال "کیسے" (How) کا سوال ہے۔ (BT-50) یہ طرز تفکر ایک توصیفی اور تفصیلی طریقہ تفکر ہے، جو اشیا کو بالکل اسی طور پر منصہ شہود پر لانے کے لیے، "جیسی کہ وہ واقعتاً ہیں" (ایسی طرح سے) ایک راہ راست کھولتا ہے۔ اس فلسفے کو ماورائی سے تعبیر کرنا، گویا کانٹ اور ہسرل کی فلسفیانہ اصطلاح کو مستعار لینا ہے، جس کا مطلب "قبل از تجربی" یا ناگزیر علم سے ہے۔ مذکورہ بالا قول کے تحت یہ باور کیا جاتا ہے کہ "اساسی وجودیات" (Fundamental Ontology) سائنسی علوم اور "علاقہ جاتی وجودیات" کی مختلف صورتوں کے لیے قبل از تجربی یا لازمی شرائط کے امکانات کو روشن کرتی ہے ۔۔۔ یعنی بہ الفاظ دیگر "اساسی وجودیات" علاقہ جاتی وجودیات کی مختلف صورتوں کی پیش رفت کے لیے مطلوبہ پس منظر کے فروغ کا فریضہ انجام دیتی ہے۔ اس علم کے تحت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس علم کو ان فکری میدانوں سے متعلق مفروضات کے علاوہ بنیادی تصورات کو اس طرح مستحکم کرنا چاہیے کہ "وجود" کی صوری یا بنیادی ساختوں کی پوری طرح وضاحت ہو سکے۔ ہائیڈیگر نے قبل از تجربی یا ناگزیر علم سے متعلق اپنی اسی (وجود و زمان) کتاب کے حاشیے میں کسی جگہ یہ اعتراف کیا ہے کہ وہ ہسرل کا ہی مرہون منت ہے، اس نے مزید لکھا کہ ہسرل وہ فلسفی ہے جس نے ہمیں انتہائی بنیادی اور موثر آلات تفکر فراہم کیے ہیں۔ (یعنی مظہریاتی طریقہ تفکر) تاکہ ہم "قبل از تجربی" یا "لازمی علم" (Apriori Or Necessary Knowledge) کو آسانی کے ساتھ گرفت کرنے کے قابل ہو سکیں۔ ایک موقع پر ہائیڈیگر یہ دعوی کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ۔۔۔۔ "قبل از تجربیت (A-Priorism)، ایک ایسا طریق فکر ہے جو ہر سائنسی فلسفے کا فہم فی نفسہ حاصل کرتا ہے۔" (BT-490)

ہائیڈیگر کا مظہریاتی طریقہ تفکر مزید متعلقہ معنوں میں جیسا کہ ہم پہلے ہی ذکر کر آئے ہیں اس لیے بھی "ماورائی" کہا جا سکتا ہے کہ ایک ایسا طرز تفکر جس قدر "معروضیت" کی ساخت (Objectivity) کے ساتھ گندھی ہوئی ایک فکری صورت حال ہے، بالکل اسی قدر یہ "موضوعیت" (Subjectivity) کی ساختوں کے ساتھ بھی جڑی ہوئی فکری صورت حال ہے۔ ہائیڈیگر نے اپنے اسی مقدمے میں خود شعوری طور پر کانٹ کی ہی زبان میں کانٹ کو ہدف تنقید بناتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ

کانٹ نے مناسب طور پر " موضوع کی موضوعیت " (Subjectivity Of The Subject) نہیں برتا ہے۔ (BT-45) ہائیڈیگر نے اپنے پیشرووں کانٹ اور ہسرل کی بہ نسبت اس پہلو پر نسبتاً " زیادہ بہتر انداز فکر اختیار کیا اور بہتر حل تجویز کیا۔ ہائیڈیگر کا یہ نسبتاً " زیادہ بہتر انداز فکر ، اس کی یہ تجویز تھی کہ " موضوع " اور " موضوعیت "، "معروض " اور "معروضیت " جیسی زبان کے استعمال سے نہ صرف یہ کہ گریز برتا جائے بلکہ اسے ترک کر دیا جائے۔ جب ہائیڈیگر ان اصطلاحوں کو خود استعمال کرتا ہے، تو وہ ان اصطلاحات کو واوین (" ") میں رکھتا ہے، اور اس طرح وہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ فلسفیانہ روایت میں "اشیا" کو جس طور پر زیر بحث لایا گیا ہے، اس کا اشارہ اسی طرز بیان کی جانب ہے۔ اس طرح کی زبان کے استعمال سے ہائیڈیگر کے اس گریز کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ ایک ایسی " ثنویت " (Duality) جس میں " موضوع " اور " معروض " جیسے (اضداد) سے آغاز فکر کیا جائے، ہمیں ان اضداد کے مابین ناگزیر طور پر ایک ایسی خلیج (Gap) کا سامنا ہمیشہ ہی کرنا پڑتا ہے جس کو پر کیا جانا ممکن ہی نہیں، اور اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس صورت حال سے کسی نہ کسی طرح کی "موضوعیت" ہی ہمارے سامنے آکھڑی ہوتی ہے۔ موضوعیت کی ایک بہت ہی نمایاں صورت جو علم کے مسئلے سے گہرے طور پر مربوط ہے، وہ "استحضاریت " (Representationalism) ہے ---

یعنی "استحضاریت " ایک ایسا نظریہ ہے جو اس " عالم موجود " (World) کو استحضاری صورتوں کے ذریعے سے کسی موضوع (Subject) کے سامنے لا کھڑا کرتا ہے۔ چونکہ یہ استحضاری صورتیں ناگزیر طور پر آپ اپنی "بناوٹ " (Making) کے استحقاق کی بنیاد پر دنیا کو ہمارے پیش لے آتی ہیں، تو بالآخر اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ " دنیا کو جاننے " کی اور کوئی دوسری صورت ہو ہی نہیں سکتی، پھر بھی یہ سوال بہرحال ایک سوال ہی رہتا ہے کہ آیا یہ استحضاری صورتیں اس عالم فطرت یا دنیا کی " سچی تصویر" ہمارے سامنے لے آتی ہیں ۔ یا یہ کہ یہ "محض " ہمارے لیے مفید مطلب افسانے ہی ہیں (کہ جنہیں دنیا کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے) کسی بھی قسم کے علم سے کانٹ کا یہ انکار کہ "اشیا کما ہیہ " (Thing-in-Themselves) کا علم ممکن ہی نہیں (مابعدالطبیعیات ناممکن ہے) اس نقطہ نظر کی ایک بہترین مثال ہے۔ کانٹ کے نزدیک " ماورائی ایغو" اور "اشیاء کما ہیہ " دونوں ہی زمانے یا وقت کے محیط سے خارج ایک صورت حال ہے۔ بلکہ " زمانہ " ہماری " موضوعی صلاحیت " یا " موضوعی سمائی " کا ہی ایک وظیفہ ہے، جو اشیاء عالم کو ہمارے سامنے لا کھڑا کرتا ہے۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ اشیا جن کا تجربہ ہم کرتے ہیں ، وہ ہمارے "استحضاری تفاعل " (Activity Of Representing) سے ہی تشکل کی صورتیں اختیار کر جاتی ہیں۔ ہرچند کہ ہائیڈیگر ہسرل کی "مظہریات " کو "استحضاریت " کی کوئی صورت تو قرار نہیں دیتا، تاہم وہ اتنا ضرور سمجھتا ہے کہ ہسرل کی وہ زبان جو وہ استعمال کرتا ہے، خاص طور پر " موضوعیت " اور "معروضیت " کی اصطلاحی زبان نے ہسرل کی بہترین "فکری بصیرتوں " (Insights) کو گہنا کے رکھ دیا ہے اور یہ کہ یہ زبان اس کا ساتھ دیتی نظر نہیں آتی۔

لہٰذا اب ہم ہائیڈیگر کی اس فکری پیش رفت کی طرف آتے ہیں، جس کے تحت وہ "وجود" کے معنی و مفہوم کی وضاحت کے لیے اپنی سی ایک کوشش کرتا ہے اور تفکر کا ایک ایسا اسٹیج سجاتا ہے، جس اسٹیج پر وہ کچھ ایسا فکری مواد پیش کرتا ہے، جس کے تحت وہ "دازائین" (وجود فی العالم ۔ (Dasein) کو اس فکری اسٹیج پر لا بٹھاتا ہے ۔ "DA" اور "Sein" دو جرمن الفاظ ہیں (جن کا اردو میں ہم "وجود وہاں موجود" ترجمہ کرتے ہیں یعنی (Being-There) ۔ گویا "وہاں موجودگی" کی ایک ایسی مقامیت (There-Ness) جس میں کوئی "وجود" وہاں آ پڑتا ہے (Fallen-NessOfBeing) یعنی اپنی ایک مخصوص صورت حال میں گھرا ہوا ایک "وجود موجود" ۔۔ جس میں وہ خود کو ظاہر کرتا ہے ۔ چنانچہ اس سے پہلے کہ ہم "وجود" کے مرکزی خیال پر روشنی ڈالیں، ہمارے لیے یہ سمجھ لینا بہت ضروری ہے کہ وہ "وجود" جو آپ اپنے تئیں کو ظاہر کرتا ہے، وہ "کہاں" یا "کہاں" ایت (Where-Where-Ness) کی کس صورت حال میں ہے اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ خود ہماری اپنی "پرکھ" (Examining) کا ماجرائے حال ہے ۔ اب چونکہ کسی نہ کسی اعتبار سے "وجود" ہمارے لیے ایک مسئلہ ہے، جب کہ یہ ماجرا (انسانی وجود کے علاوہ کسی اور غیر انسانی وجود کے ساتھ نہیں ہے) کسی بھی اور "شے یا ذات" کے ساتھ ہے ہی نہیں ۔ لہٰذا اس بات کو سمجھ لینا، گویا ان شرائط اور حالات کا سمجھ لینا ہے، جن حالات و شرائط کے حصار (جکڑ بندیوں) میں رہتے ہوئے کوئی "وجود وہاں موجود" اپنا ایک "معنی یا مفہوم" پاتا ہے ۔ "وجود و زمان" میں فی نفسہ جس بات کو موضوع بحث بنایا گیا ہے، وہ "وجود" کے معنی و مفہوم کو دریافت کیا جانا ہے ۔ اس کے متن میں براہ راست خود "وجود" سے مکالمہ نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس سے پہلے "وجود" کے معنی و مفہوم کا سوال اٹھایا گیا ہے ۔ بالکل کانٹ کی ماورائی فکر کی طرح، ہائیڈیگر کی "اساسی وجودیات" کا فلسفہ بھی، اس سے پہلے کہ نفس مضمون کو زیر بحث لاتا، یہ فلسفہ زیر تحقیق نفس مضمون کی "جانکاری" (Knowing) کے امکان کی شرائط سے متعلق سوال اٹھاتا ہے ۔ ہرچند کہ ہائیڈیگر "جانکاری" (Knowing) کے بجائے، نہ صرف یہ کہ تفہیم (Understanding) کے مسئلے پر روشنی ڈالتا ہے، بلکہ یہ "تفہیم" بھی کچھ اس طرح سے کی گئی ہے، کہ کسی "موضوع" (Subject) کی کسی "معروض" (Object) سے کیا نسبت یا کیا تعلق ہے، اس جانب بھی اشارہ کیا گیا ہے ۔

یہاں اس موقع پر اس بات پر بھی غور کرنا ضروری ہے، کہ "دازائین" یا "وجود فی العالم" کا وہ مطالعہ جو ہائیڈیگر نے کیا ہے، وہ بھی دراصل اس اعتبار سے خود "ہمارا اپنا" ہی مطالعہ ہے تاکہ ہم "وجود" کی شرائط تک پہنچ سکیں ۔ ہائیڈیگر نے اپنے "فلسفہ مظہریات" میں جو فکر بھی پیش کی ہے، وہ بھی بنیادی طور پر "دازائین" کا ہی مطالعہ ہے ۔۔۔۔ دازائین وہ ۔۔۔۔۔ کہ جو "وجود وہاں موجود" ہے، یہ کوئی "انسانی وجود" اور "انسانی فطرت" کا مطالعہ نہیں ہے ۔ لہٰذا یہ سمجھ لینا چاہیے کہ ہائیڈیگر کی فکر کوئی ایسی فلسفیانہ مساعی نہیں ہے، جس کے تحت بھرپور انداز میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہو ۔۔۔ کہ "انسان ہونا کیا ہے"؟ (WhatItMeansToBeHuman) خود ہائیڈیگر

یہ کہتا ہے کہ "وجود و زمان" میں اس نے جو فکری مواد پیش کیا ہے، اس کے تحت ایک ایسے ہی موضوع کے لیے موزوں بنیاد یا مناسب پس منظر کا فراہم کیا جانا ہے۔ اور یہ کہ اس کا یہ بقول خود ہائیڈیگر کے ایک ایسا منشائے فکری ہے، جسے "اساسی وجودیات" سمجھا جانا چاہیے ---- "فلسفیانہ بشریات" سے اس فکر کو موسوم کرنا درست نہیں۔

"وجود و زمان" سے متعلق ایک واحد مگر ایک بڑی حقیقت یہ ہے کہ اس فکری دستاویز کی اسکیم نامکمل ہی رہی اسی کتاب کے مقدمہ کو اگر بغور دیکھئے تو اس فکری دستاویز کو دو حصوں پر مشتمل ہونا تھا اور ہر حصے کو تین تین سیکشنوں پر محیط ہونا تھا۔ مگر آج اس کتاب کو جو مطبوعہ متن ہمارے سامنے ہے، وہ اس اسکیم کے حصہ اول کے پہلے دو سیکشنوں پر مشتمل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس حصے میں "دازائین" (Dasein) کے تصور سے متعلق صرف تعارفی کلمات ہی سپرد قلم کیے گئے ہیں۔ لیکن اس فکری دستاویز کا تیسرا سیکشن جس کا عنوان "وجود و زمان" کے عنوان کے بالکل برعکس "زمان و وجود (Time And Being) تجویز کیا گیا تھا اور اسی حصے میں "وجود" کے تصور کو بڑی وضاحت کے ساتھ پیش کیا جانا تھا مگر یہ حصہ نامکمل ہی رہا۔ اب ہم آئندہ صفحات میں تصور "دازائین (وجود فی العالم Dasein) پر روشنی ڈالیں گے۔

تصور زمان اور وجود فی العالم (دازائین) کا تجزیہ:

اب آیئے ذرا دازائین کے تجزیے کی طرف آتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی "زمانے" کی مرکزیت کے تصور کو زیر بحث لاتے ہیں۔ ہائیڈیگر نے اپنی اسی کتاب کے مقدمے میں واضح طور پر جو کچھ لکھا ہے، وہ ہم سطور ذیل میں بطور حوالہ پیش کرتے ہیں:

> "تاریخ فلسفہ کی پوری روایت کے برعکس "وجود" کے "معنی و مفہوم سے متعلق جو فکری مواد ہم نے اپنی اس دستاویز میں پیش کیا ہے، وہ ہمیں اس حقیقت سے آگاہ کرتا ہے کہ تمام تر "وجودیات" سے متعلق بنیادی نزاع کی صورتیں ---- "مظہر زمان" کے تصور میں بہت اندر کی طرف دور تک جاتی نظر آتی ہیں۔ چنانچہ اگر اس مسئلے کی بہ نظر غائر توضیح کر لی جائے، تو ہمیں یہ معلوم ہو جائے گا کہ "اصل معاملہ" ہے کیا---۔ (BT-40)

ہائیڈیگر نے اپنی اس فکری دستاویز میں یہ دکھانے کی کوشش کی ہے "دازائین" کی توجیہ و تشریح کے وسیلے سے "زمانے" کی "مرکزیت" (Centrality) کو باور کرائے جانے کی جو سعی کی گئی ہے، آخر دازائین کی اپنی یہ مرکزیت کس طرح کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم "زمانی وجودات" (Temporal Beings) ہیں ---۔ اور اشیائے عالم کے ساتھ ہماری معاملہ بندی کی صلاحیت کار بھی اپنی نوعیت میں "زمانی" (Temporal) ہے۔ اور چونکہ دازائین پورے طور پر "زمانی" ہے، اس لیے دازائین کی تفہیم بھی اپنی نوعیت میں "زمانی" ہے، اس لیے "وجود" (Being) سے متعلق بھی ہماری تفہیم کی

نوعیت بالکل ایسی ہی ہونی چاہیے ۔ لہٰذا اگر ہم مقدمہ میں ”دازائین“ کی تشریح کے عنوان سے جو کچھ کہا گیا ہے، اس پر نگاہ کریں تو ہم یہ دیکھیں گے کہ دازائین کی تشریح کا تکملہ بھی ”زمانیت“ (Zeitlichkeit-Temporality) کے معنوں کے تحت ہی کیا گیا ہے (BT-63) ایسی صورت میں ”زمانے“ (Time) کی حیثیت ”وجود کے مسئلے“ کے سلسلے میں ایک ”ماورائی افق“ یا ”ماورائی سیاق“ Transcendental Horizon Or Context کی بن جاتی ہے (BT-63) مذکورہ خیالات کے تناظر میں اگر دیکھا جائے تو ہم پر یہ آشکار ہو جائے گا کہ ”زمان کی مظہریات“ کا فلسفہ ہی ہائیڈیگر کے ”وجودیاتی“ (Ontological) منصوبہ فکری کی ”اصل روح“ ہے ----

”وجود و زمان“ کے متن کا پہلا نصف ”دازائین کے تصور کا تعارفی اساسی تجزیہ ---

(Preparatory Fundamental Analysis of Dasein) پیش کرتا ہے، دازائین کے اس تجزیے کو ”سکونی ساختی یا صوری نوعیت“ ("Static" Structural or Formal Analysis) کا تجزیہ کہا جا سکتا ہے ۔ اس متن کا دوسرا نصف ”دازائین اور زمانیت“ (Dasein And Temporality) ایک ایسا فکری تجزیہ ہے جو ہمیں یہ بتاتا ہے کہ ان ساختوں کو ”زمانی ساختوں“ کے طور پر سمجھا جاتا اگر لازمی ہو تو آخر وہ کس طرح ممکن ہے ۔ خود ہائیڈیگر اس تجزیے کو تو صوری نوعیت کا تجزیہ کہتا ہے، مگر اس تجزیے کو وہ ”مقولاتی“ (Categorical) تجزیہ قرار دیے جانے کو صریحاً ”مسترد کرتا ہے ۔ ”مقولات“ کا تعلق جیسا کہ ہم آئندہ سطور میں دیکھیں گے، عالم فطرت سے ہے دازائین سے نہیں ہے ۔ ہائیڈیگر ان ”صوری ساختوں“ (Formal Structures) کو جو دازائین کے تصور کی تعریف و تعین کرتی ہیں ۔ (Existentialia) (جس کو ہم اردو زبان میں ”قضیہ وجودیہ“ کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں) کا اپنا مخصوص اصطلاحی نام دیتا ہے ۔ جیسا کہ ہم پہلے ہی دیکھ آئے ہیں کہ دازائین یا وجود فی العالم کی تعریف کا تعین ۔ (Being-In-The-World) کے طور پر کی جاتی ہیں انگریزی کے اصطلاحی محاورے (Being-In-The-World) میں مختلف الفاظ کے درمیان ”نشان الحاق یا (Hyphen) کا استعمال نہ صرف یہ کہ انگریزی زبان کے ترکیبی مزاج کے خلاف پڑتا ہے، بلکہ جرمن زبان میں بھی اس کو بدوضع قرار دیا جاتا ہے ۔ لیکن اس بات سے قطع نظر ہائیڈیگر نے ان ”الحاقی نشانات“ کے استعمال سے، اپنا فکری مفہوم واضح کرنے کی کوشش کی ہے، اور وہ مفہوم یہ ہے کہ ”دازائین“ یا ”وجود فی العالم“ کا تصور دراصل ”ذات“ یا عالم (Self And World Area Unity) پر محیط ایک ”وحدت نامہ“ (Whole A Unity As) ہے ۔ یعنی عالم یا دنیا کوئی ایسی شے ہے ہی نہیں جسے ”دازائین“ سے خارج کر کے جدا ایک وجود سمجھا جائے، بلکہ ”دنیا“ کو دنیا ---- دازائین بناتا ہے، گویا ”دازئین“ کے بغیر وہ ایک چیز، وہ ایک تشکیل، جسے ہم دنیا کا نام عطا کرتے ہیں، دنیا کی کوئی چیز رہ ہی نہیں جاتی، بلکہ یہ تو صرف اور صرف ”بے ہنگم چیزوں“ کا ایک ”ڈھیر“ سا (A Bulk of Things) بن جاتی ہے ---- بے ڈول اور بے مصرف ایک وجود لا حاصل اور بس ہائیڈیگر کا اپنے اس اظہار سے اصل مقصد کچھ یوں ہے:

"Daseinand The World are Two Necessarily Hyphenated-Being.
Both Constitute Their Together-Ness, Whichisequal To One-Ness,
Rather Create Their Wholesomeness"

"دازائین" اور "دنیا" لازماً، دو "ملحقہ وجود متواصلہ" ہیں۔ اس طرح یہ دونوں اپنی ایک "باہمیت" تشکیل دیتے ہیں، جو اپنی اسی "باہمیت میں" وحدت" کے مساوی ہیں ۔۔۔۔ اور اتنا ہی نہیں، بلکہ ان دونوں کی اسی "یکجائیت" کے ہاتھوں، ان کا "مفید مطلب" ہونا لازم آتا ہے"

ہائیڈیگر کا کہنا ہے کہ ہم ہمیشہ ہی کسی نہ کسی دنیا میں پیدا ہوتے ہیں، اور اس دنیا کی کوئی نہ کوئی تاریخ و تمدن ہوتا ہے اور یہی تاریخ و تمدن ہمیں وہ کچھ بنا دیتا ہے کہ جو ہم واقعتاً ہوتے ہیں۔ ہائیڈیگر کے اس نقطہ نظر کے تحت نصرانیوں کا یہ عقیدہ کہ ہم "دنیا میں" ہوتے ہیں، یعنی ہمیں دنیا میں پھینک دیا گیا ہے (ایک زوال پذیر ہستی کے طور پر، (Fallenness)، ہم "دنیا کے" نہیں ہیں، یعنی "ہم" اور "دنیا" بہم "وجود وابستہ" نہیں ہیں، گویا ہائیڈیگر نے اپنے اس خیال کے تحت ان دونوں صورتوں کو ایک دوسرے میں متبدل کر دیا ہے۔ ہم "دنیا میں" بھی ہیں اور "دنیا کے" بھی ہیں۔ یہی ہماری "دنیاویت دنیا" (دنیا پن Worldliness) کا کل ماجرائے حاصل ہے۔ "دنیاویت دنیا" کا یہی "وجودیاتی وصف" اس دنیا میں دازائین کا وصف خاص ایسا ہے جو بہم پیوستہ و وابستہ ایک صورت حال ہے۔ اس دنیا میں رہتے بستے ہوئے معاملہ بندی کے اٹوٹ رشتوں میں گندھے ہوئے" ہم سب لوگ "گویا ایک "دازائین" ہی ہیں۔

دازائین سے متعلق اس تعارفی تجزیے کا بنیادی طور پر جس بات سے تعلق ہے، وہ یہ توضیح ہے کہ "دنیا میں ہونے" سے آخر کیا مراد ہے ۔۔۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہم اس دنیا میں رہتے بستے ہوئے، اپنی "اوسط روز مرائیت (Average Every Dayness) کے اپنے اس مصروف عمل ماحول میں اشیاء عالم سے بھری پڑی اس زندگی میں، جب بھی اور جہاں کہیں بھی ہوتے ہیں، خود کو معاملہ بندیوں کے رشتوں میں جکڑے ہوئے ایک وجود کے طور پر زندگی کرتا ہوا اگر پاتے ہیں تو آخر ہمارا یہ رویہ کس طرح کا ہوتا ہے۔ معاملہ بندیوں میں جکڑا ہوا ہمارا یہ "وجود پابند" ۔۔۔ (Surrounded Being) ہی ہماری "دنیاویت" کا ایک عالم فکر و تشویش ہے جس سے ہمیں کہیں اور کبھی کوئی مفر نہیں ۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ ہمارا یہ "وجود فی العالم" دو ساختوں میں بٹا ہوا ایک وجود ہے۔ اس وجود کی ایک ساخت تو "دنیا کی سمجھ بوجھ (Understanding) ہے، تو اس وجود کی دوسری ساخت ہماری "کیفیت ذہنی" (StateOf Mind) ہے۔ ہمارا وجود فی العالم (دازائین) ایک ایسا عالم ہے جہاں نہ صرف یہ کہ ہم اپنے آپ کا فہم حاصل کرتے رہتے ہیں، بلکہ ہم جس دنیا ۔۔۔ جس ماحول اور جس فضا میں رہ رہے ہوتے ہیں، وہاں ہمہ وقت عملی طور پر بھی اور فکری طور پر بھی، ہر دو صورتوں میں "زندگی" سے متعلق منصوبہ بندی اور منصوبہ کاری کے عمل سے گذرتے رہتے ہیں۔ ہائیڈیگر کا کہنا ہے کہ

"دنیائی سوجھ بوجھ" کے اس مصروف عمل دورانیہ میں ہم کبھی تو "اپنے آپ" سے ماورا ہو کر خود کو ایک "سرمدی اڑان" (Ecstatic Flight) کے حوالے کر کے بہت آگے کی طرف نکل جاتے ہیں (Ahead of Ourselves)، یعنی اپنے "لمحہ موجود" (Present Moment) میں رہتے ہوئے، آگے یعنی مستقبل کی طرف دیکھتے ہیں اور "لمحہ آئندہ" (Coming Moment) کو روشن تر بنانے کے لیے منصوبہ بندی کرتے ہیں۔

ہائیڈیگر کہتا ہے کہ دوسری صورت ہماری "کیفیت ذہنی" (State of Mind) کی ہے، یہ "وجود فی العالم" کی ایک وہ حالت ہے جس میں ہم آپ اپنے تئیں کو اشیاء عالم سے نبرد آزمائی کے مراحل سے گذار کر کبھی اس طور تو کبھی اس طور چیزوں کو، اپنے کاموں یا اپنے منصوبوں کو نبٹا چکے ہوتے ہیں۔ گویا چیزوں اور منصوبوں کا ہمارا کسی نہ کسی طور نبٹا دیا جانا "ایک قصہ پارینہ بن کر "لمحہ ماضی" کو "محرومیوں" میں ڈھل جاتا ہے۔ یہی ہمارا (Being-In-Disposition) کا ماجرا ہے۔ "وجود فی العالم یا دازائین" کا یہ تجزیہ بالآخر جس نتیجہ پر پہنچتا ہے، وہ یہ ہے کہ "زمانہ ماضی" (The Past) اور زمانہ مستقبل (The Future) دونوں ہی دراصل ایک "لمحہ فکر و تشویش" (Sorge, Care or Concern) کے دو ایسے پہلو ہیں، جو "دازائین" کے محض ایک ہی پہلو کو اپنے اندر سموئے ہوئے نہیں ہیں -- بلکہ یہ دونوں دازائین کے پورے محیط پر مثل سائبان چھائے ہوئے ہیں۔ گویا اسے مزید یوں سمجھیے کہ دازائین کا پھیلاو "لمحہ موجود" (The Present) کے "سریع الحرکت لمحے" (Sharp Moment) سے اپنا آغاز کر کے، اپنی اپنی ہردو انتہاوں (یعنی زمانہ ماضی اور زمانہ مستقبل) کی جانب ایک "خط مستقیم" (Straight Line) کی صورت میں "آگے کی طرف" (Onwardly) اور پیچھے کی طرف (Backwardly)، لامتناہیت (Infinity) کے سراب میں گم ہو جاتا ہے۔

ہائیڈیگر نے دازائین کو "فکر و تشویش" کے عالم کو تعریف کرتے ہوئے اس کی تین صورتیں بتائی ہیں، جو درج ذیل ہیں:

۱۔ آپ اپنے تئیں سے ماورا ہو کر آگے نکل جانا (مستقبل The Future Ahead of Itself) جس کو وہ اپنی مخصوص اصطلاح میں (Existentiality) -- یعنی "موجودیاتی حقیقت" سے موسوم کرتا ہے --- اس مفہوم کو "دنیا کی سوجھ بوجھ" یا (Understanding) سے تعبیر کر لیجیے۔

۲۔ دازائین یا وجود فی العالم، ایسا جو کاروبار عالم کو نبٹا کے فارغ ہو چکا ہو (ماضی Being-Already In Disposition The Past ہائیڈیگر اپنے اس مفہوم کو (Facticity) ۔ یعنی "واقعیت" کی اصطلاح میں ظاہر کرتا ہے۔ (یعنی جہاں ماضی کی تمام محرومیاں اور پچھتاوے پیش نگاہ ہوتے ہیں)

۳۔ گم کردہ ذات --- ہستی موجود یا زوال آمادہ ذات --- ہستی (لمحہ حال (Being-Alongside-In-The-World The Present Fallen-Ness)

مذکورہ بالا سہ جہتی تعریف کی جو صورتیں ابھی بتائی گئی ہیں، وہ ہائیڈیگر کے تصور دازائین کی تین بنیادی ساختیں ہیں۔ ان تینوں ساختی بنیادوں پر "دازائین" کے ہائیڈیگرین تصور کی پوری عمارت کھڑی ہے۔ اپنے فکری مقاصد کے حصول کے لیے ہمارے لیے یہ جان لینا ضروری ہے کہ دازائین کے درج ذیل ان تین پہلوؤں کو

ا۔ موجودیاتی حقیقت (Existentiality)

۲۔ واقعیت (Facticity)

۳۔ گم گردہ ذات ہستی موجود یا زوال آمادہ ذات ـــــ ہستی (Fallenness Or Throwness, For Feiture)

"وجود و زمان" کے دوسرے نصف حصے میں بیان کیا گیا ہے، جن میں "دازائین" کی زمانی تشریح کی گئی ہے۔ چنانچہ ہائیڈیگر لکھتا ہے کہ "لمحہ فکر و تشویش کی ساخت سے متعلق "اصل وحدت" کا راز "زمانیت" (Temporality) میں پوشیدہ ہے "(BT-375) اور فکر و تشویش کے مذکورہ تینوں پہلو "زمانے" کی تینوں جہتوں سے مطابقت رکھتے ہیں۔ زمانے کی یہ تینوں جہتیں درج ذیل ہیں :

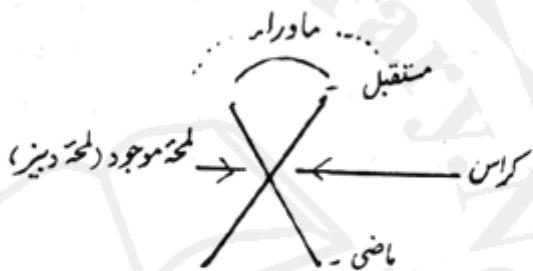
ا۔ زمانہ مستقبل ــ (The Future-Ahead of Itself) یعنی اپنے آپ سے ماورا ہو کر آگے کی طرف دیکھنا۔

۲۔ زمانہ ماضی ـــ (The Past-Facticity)

۳۔ زمانہ حال ـــ (The Present-Fallenness)

لہٰذا ہائیڈیگر کہتا ہے کہ دازائین کی وحدت کی اساس لمحہ فکر و تشویش پر ہے۔ اور جس کی وحدت کی اساس جواباً "زمانیت" پر ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کے جاری تجربے کا خواہ کوئی بھی لمحہ کیوں نہ ہو، وہ لمحہ ان ہی تینوں جہتوں پر محیط ہے۔ انسان کے جاری تجربے کی سہ جہتی اس صورت حال کو وہ زمانے کی "سرمدی وحدت" (Ecstatic Unity) کا نام بھی دیتا ہے۔ اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ زمانے کی ان تینوں جہتوں میں سے ہر جہت، دوسری دو جہتوں سے کس طرح قابل امتیاز ہے۔ ــ یعنی ہر جہت دوسری جہات سے کس طرح بالکل "الگ تھلگ" (Stand Out) ایک صورت حال ہے۔ (Stand Out) کا لغوی مفہوم (Ecstasy) ہے۔ زمانے کے "سرمدی وصف" سے ہائیڈیگر کی مراد یہ بتانا ہے کہ خواہ کوئی بھی لمحہ (لمحہ موجود) کیوں نہ ہو، "ماضی اور مستقبل" (Past and Future) کے ہر "دو زمانے" کسی بھی "لمحہ موجود" کو کراس کرتے ہوئے یا اسے کاٹتے ہوئے کس طرح گزرتے ہیں ـــ یعنی بہ الفاظ دیگر "لمحہ موجود"، ماضی و مستقبل کا کراسنگ پوائنٹ (Crossing Point) ہے۔ گویا ماضی و حال کے کراس کرنے سے "لمحہ موجود" کی تشکیل ہوتی ہے۔ "ماضی اور حال" کے ان ہر

دو زمانوں کے اسی "ارتباط باہم" یا اسی "نقطہ اتصال" (Connectedness or Crossing Point) کو ہائیڈیگر زمانے کی "سرمدی وحدت" (Ecstatic Unity) سے تعبیر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہی صورت حال "زمانے" اور "دازائین" کی "ماورائیت" (Transcendence) کی ایک ایسی صورت حال ہے، جو لازمی طور پر کچھ اس طرح اپنی نوعیت وجود میں "زمانی" (Temporal) ہے، کہ "لمحہ موجود" اپنے نقطہ وجود (Present Point) سے بلند ہو کر اپنے "ماورا" کی جانب رجوع کرتا ہے اور محض "لمحہ حال" بحیثیت "لمحہ موجود" کے بہ یک وقت "زمانہ ماضی" اور "زمانہ مستقبل" کو بھی اپنے بطن بطون میں شامل کئے ہوئے ہوتا ہے ۔۔۔ گویا اسے یوں سمجھئے کہ "لمحہ حال" بطور "لمحہ موجود" کے محض "لمحہ حال" ہی نہیں ہوا کرتا، بلکہ یہ تو لمحہ ماضی اور لمحہ مستقبل، دونوں سے عبارت ایک صورت حال ہے ۔اور یہ کہ ماضی اور مستقبل کے اشتراک و امتزاج سے ہی "لمحہ وجود" معرض وجود میں آتا ہے۔

۔۔۔ ذیل کی شکل میں "لمحہ موجود کے اجزائے ترکیبی "ماضی" اور "حال" کو ملاحظہ کیجئے

گویا اس طرح ہائیڈیگر نے "تصور زمان" سے متعلق، ہسرل کے نقطہ نظر کو ہی اپنے فکری موقف میں بھی نہ صرف یہ کہ دریافت کیا ہے بلکہ برقرار رکھا ہے ۔۔۔ ہسرل کا فکری موقف یہ تھا کہ "لمحہ موجود" ایک "لمحہ دبیز" (Thick Moment) کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہرچند کہ ہائیڈیگر نے ہسرل کے فکری موقف کو ہی اپنی فکر میں برقرار رکھا ہے، تاہم اس نے ہسرل کے اس موقف فکری پر تنقید بھی کی ہے کہ "اب اور ابھی" کے لامتناہی موجود لمحات متواترہ (Infinte Series of Point of "NOWS"or Rows of NOWS کا موقف درست نہیں ۔۔۔ ہسرل کے اس فکری موقف کے بجائے ہائیڈیگر نے (Nows-Time) یعنی "زمان انی۔ اب" کا تصور پیش کیا۔ گویا ہائیڈیگر نے ہسرل "تواتر اب" (Instantaneous Row of Nows) کے موجود لمحات متواترہ کے نقطہ نظر کو "زمان آنی۔ اب (Jetzt-Zeit Now-Time) کے نقطہ نظر سے بدل دیا (BT-81)

وہ ایک بات جو ہائیڈیگر کے فکری نقطہ نظر کو ہسرل کے فکری موقف سے ممیز و ممتاز کرتی ہے، وہ ہائیڈیگر کا یہ نقطہ نظر ہے کہ "دازائین" یا "وجود فی العالم" اپنی مدت زمانیت میں زندگی گذارتے ہوئے معتبر اور غیر معتبر (Authentic or Inauthentic Attitude) ہردو طرح کی روش زندگی اختیار کر سکتا ہے۔ گویا معلوم یہ ہوا کہ "دنیا کی سوجھ بوجھ" اور "کاروبار حیات میں احساس محرومی (Understanding and Disposition) کے ہردو عمل کے دوران انسانی رویے، معتبر اور غیر معتبر دونوں ہی ہو سکتے ہیں۔ لیکن ہائیڈیگر کے فکری موقف کے تحت دازائین اپنی روزمرہ مصروف عمل زندگی

میں اپنی عمر عزیز کا بیشتر حصہ , غیر معتبر اور ایک زوال آمادہ وجود کی حیثیت میں گذارتا ہے ۔۔۔ اور اس طرح یہ "وجود غیر معتبر" (Inauthentic Being) خود اپنے آپ کو دوسروں (Others) کے رحم و کرم پر چھوڑ دیتا ہے اور ہائیڈیگر کی اپنی مخصوص اصطلاح میں "دازائین" (Dasein) سے "داس مین" (Dasman) کی صورت اختیار کر جاتا ہے ۔۔۔ اور یوں یہ وجود حالات کی جکڑ بندیوں میں پھنس کر , زوال آمادہ وجود (Fallen Being) کے طور پر اپنے "لمحہ حال" (Present) کے طوفان بلاخیز میں "مانند گرداب" (Whirl-Pool) فنا بقاء اور امید و بیم کے اندیشہ سود و زیاں میں "گم" (Lost) ہو کے رہ جاتا ہے ۔۔۔ جہاں نہ وہ اپنے "ماضی" سے کوئی سبق سیکھنے کے لیے کوئی "لمحہ فرصت" ہی نکال پاتا ہے اور نہ ہی اس کی نظر اپنے "مستقبل" کے امکانات پر ہوتی ہے کہ وہ اپنے "لمحہ آئندہ" کو روشن کر سکے ۔

ہائیڈیگر کا موقف یہ ہے کہ ہر دازائین فکر و تشویش (Care or Concern) کے نرغے میں پھنسا ہوا ایک وجود ہے , اس کا کوئی بھی لمحہ فکر و تشویش سے خالی نہیں ۔ وہ کہتا ہے کہ "دنیاوی تفکرات" کا عالم تو پھر بھی کم و بیش ہو سکتا ہے ۔ مگر دازائین کے ساتھ تو موت کی "وحشت" ازل سے لگی ہوئی ایک ایسی صورت حال ہے , جو اس کے "لمحہ آئندہ" یا اس کے "لمحہ استقبال" کو بھی "بے مزہ" بنائے رکھتی ہے ۔ بے یقینی کا یہ عالم مستقلاً "ایک اضطراب ہے , جس سے کبھی اور کہیں مفر نہیں ۔ ہائیڈیگر نے اس کیفیت کے لیے جو اصطلاح تراشی ہے . وہ "وجود مرگ آسا" یا "وجود برائے موت" (Being Towards Death) کی ہے ۔ وہ مزید کہتا ہے کہ ہم جب کبھی کسی "لمحہ معتبر" (Authentic Moment) سے گذر رہے ہوتے ہیں , تو یہی ہمارا وہ "لمحہ اعتراف" (موت) ہوتا ہے کہ جب ہم نہ صرف یہ کہ "فنائیت" (Mortality) کے اس لمحے کو تسلیم کرتے ہیں , بلکہ اسے بخوشی قبول کر لیے جانے پر خود کو "آمادہ و تیار" بھی پاتے ہیں ۔ الغرض معلوم یہ ہوا کہ ہمیں , ہائیڈیگر اپنے "دازائین" کو جو کہانی سنا رہا ہے , وہ انسانی فطرت سے متعلق نصرانی عقیدے سے کچھ زیادہ مختلف نہیں , اور وہ عقیدہ یہ ہے کہ انسان کو اس کے "گناہ اول" (Original Sin) کی پاداش میں عرش سے فرش پر ـــــــ (اور وہ بھی اس کی اپنی مرضی و منشا کے خلاف) ـــــ لا پھینکا گیا ہے , مگر خود ہائیڈیگر اس بات سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس کا تصور (موت) نصرانی عقیدے سے بہت مختلف ہے ۔ ہائیڈیگر کا موقف یہ ہے کہ "وجود غیر معتبر" کے لیے "لمحہ موجود" (The Present) قابل ترجیح ہے , جب کہ "حیات معتبر" (وجود معتبر Authentic Being or Life) کے لیے زمانہ مستقبل قابل ترجیح ہے ۔ یہاں ذرا اس نکتے پر غور کیجیے کہ فکر کی یہ صورت حال , (Understanding) کو (Disposition) پر قابل ترجیح گردانتی ہے ۔ گویا اس فکری صورت حال کے تحت ماضی کے پچھتاووں اور محرومیوں کو نظر انداز کر کے مستقبل کی طرف ایک سنجیدہ نگاہ مستقل ڈالے رکھنے کی تلقین کی گئی ہے ۔۔۔ یعنی ہائیڈیگر "ماضی" پر کف افسوس ملنے کو پسندیدہ خیال نہیں کرتا , بلکہ وہ مستقبل کو بنانے سنوارنے کی ترغیب دیتا ہے ۔

حواشی

۱۔ Ontical Sciences مراد ایسے علوم سے ہے جو ٹھوس مادی اشیا کو زیر بحث لاتے ہیں (راقم الحروف)

BIBLIOGRAPHY

1 - Husserl.E : *IDEAS* Translated by Boyce Gibson. Publisher; George Allen and Unwin London- 1952
2 - Kockelmans. J: *PHENOMENOLOGY*. Publisher; Doubleday and Company. Inc New York- 1997.
3 - Kockelmans. J: *A FIRST INTRODUCTION TO HUSSERL'S PHENOMENOLOGY* Publisher; Duqusne University USA - 1967.
4 - Husserl. E: *CAMBRIDGE COMPANION TO HUSSERL* By Barry Smith and D.W. Smith. Publisher; Cambridge University Press. USA -1995.
5 -Steiner G: *HEIDEGGER* : Fontana Collins Glasgow - 1978.
6 - Warnock.M: *EXISTENTIALISM* Publisher; Oxford University Press London- 1977.
7 - Blackham.HJ: *SIX EXISTENTIALIST THINKERS* Publisher; Routledge Kegan Paul. London.1961
8 -Bennet.J: *KANT'S DIALECTICS*. Publisher; Cambridge University Press. 1974
9 - Honderrich Ted: *THE OXFORD COMPANION TO PHILOSOPHY* ; Oxford University Press London.1995.
10 - Grayling,AC: *PHILOSOPHY* Publisher, Oxford University Press London.1996.
11 - Kant. I : *THE CRITQUE OF JUDGEMENT*. Trans .BY Meredith. Jc: Pub; Clearendon Press. London.1986.
12 - Heidegger.M: *BEING AND TIME*. Trans. By Macquarrie and Robinson. Publisher; Basil Blackwell. London. 1978.
13 - Guignon.C: *THE CAMBRIDGE COMPANION TO HEIDEGGER*. Publisher; Cambridge University Press USA. 1995.
14 - Whitrow.*GT: TIME IN HISTO*RY. Pub : Oxford University Press.New York. 1990.
15 - Dreyfus*hl: BEING - IN - THE* - WORLD Pub, MitPress. Cambridge London. 1995.
16 - Heidegger.*M: BASIC WRITI*NGS. BY Krell Farrell. Pub; Routledge and Kegan Paul. London. 1977.
17 - Heidegger.*M: EXISTENCE AND BE*ING. Trans. By Werner Brock. Publisher; Regnery/ Gateeway INC. Indiana, 1979.
18 - Mulhall.S*; HEIDEGGER AND BEING AND TIM*E. Pub; Routledge and Kegan Paul. London. 1996.

17

ثبات و تغیّر

ڈاکٹر ساجد علی

اقبال کے شعر اور اس کی نثر کا اگر تاریخی تسلسل کے ساتھ مطالعہ کیا جائے تو یہ بات بہت نمایاں طور پر سامنے آتی ہے کہ اگرچہ ابتدائی عہد کے بعض خیالات و افکار کو بعد ازاں ترک یا رد کر دیا گیا تھا مگر ایک تصور ایسا ہے جو ابتدائے عمر سے اواخر عمر تک اقبال کی تمام نثری اور شعری تخلیقات میں جاری و ساری رہا اور وہ ہے حرکت کا تصور۔ اقبال حرکت و تغیر کا شیدائی ہے کیونکہ وہ حرکت و تغیر کو زندگی کی علامت قرار دیتا ہے۔ اس کی طبیعت سکون و انجماد سے ابا کرتی ہے کہ یہ فنا اور مرگ کی علامت ہیں۔ اقبال کو زندگی سے عشق ہے اس لیے وہ حرکت کا نغمہ خواں ہے۔ اقبال کے ایک نقاد سلیم احمد مرحوم کی یہ بات بہت بجا ہے کہ ''اقبال کائنات میں حرکت و تغیر کی موجودگی پر شادیانے بجاتے نظر آتے ہیں اور حرکت و تغیر کا ذکر اتنی سرخوشی کے عالم میں کرتے ہیں کہ جن نظموں میں یہ موضوع آ گیا ہے وہ خود رقص حیات کی تصویر پیش کرنے لگتی ہیں''

سلیم احمد کی یہ بات بھی بجا ہے کہ ''اقبال بعض ایسے رویوں اور رجحانات کا اظہار کرتے ہیں جو ان سے پہلے ہماری تہذیب میں موجود نہیں تھے۔ حرکت و تغیر کے بارے میں ان کا رویہ انہی رویوں میں سے ایک ہے' یہ الگ بات ہے کہ ان کے نزدیک ''مابعد الطبیعیاتی طور پر مشرق کی سکون پرستی درست ہے اور مغرب کی حرکت پرستی غلط۔ اس معاملے میں اقبال چونکہ مغرب کے ساتھ ہیں اس لیے وہ بھی غلطی پر ہیں''۔

'' سلیم احمد کے استدلال کو تین قضایا کی صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ سکون کو مابعد الطبیعیاتی طور پر حرکت پر فوقیت حاصل ہے۔ اسلامی تہذیب ایک سکونی اور انجمادی تہذیب ہے۔ حرکت کا تصور صرف جدید مغرب کی پیداوار ہے۔

قضیہء اول کا جائزہ لینے کی خاطر ہمیں فلسفہ اور مابعد الطبیعیات کی تاریخ کا ایک طائرانہ جائزہ لینا ہو گا۔

یونان کی سرزمین میں انسان نے اول اول اپنی عقل کو بروئے کار لاتے ہوئے اس کائنات کو اور اس میں انسان کے مقام کو سمجھنے کی سعی کا آغاز کیا اور یہی فلسفے اور سائنس کی آفرینش کا نقطہء آغاز ہے۔ اس کی ابتدا ہی میں فیثا غورث نے یہ تصور پیش کیا کہ سکون کو حرکت پر فوقیت حاصل ہے۔ اس کے بعد الیاطی فلسفیوں بالخصوص پارمینڈیز اور زینو نے تغیر اور حرکت کے غیر حقیقی ہونے پر دلائل دیئے۔ پارمینڈیز نے حرکت کو ایک منطقی مسئلہ بنا دیا اور اسے عقلی طور پر ناقابل فہم اور ناقابل قبول قرار دیا۔ اس کی سادہ سی دلیل یہ تھی کہ اگر الف متغیر ہو کر ب میں تبدیل ہو گیا ہے تو پھر وہ الف نہیں رہا۔ اگر الف کا تشخص برقرار ہے تو وہ تبدیل ہو کر ب نہیں بنا۔ گویا حرکت تناقض کو جنم دیتی ہے۔ یعنی جب ہم یہ کہتے ہیں کہ الف تبدیل ہو کر ب بن گیا ہے تو ہم یہ کہہ رہے ہیں کہ الف الف ہے بھی اور نہیں بھی۔ اس لیے حرکت کا تصور منطقی اعتبار سے ناقابل قبول ہے۔

ہرقلیطس یونانی فلسفہ میں وہ مشہور فلسفی ہے جس نے حرکت اور تغیر پر زور دیا کہ ہر شے ہر لحظہ متغیر ہو رہی ہے۔ اقبال نے اپنے ابتدائی دور کے اس مصرعے میں "ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں" ہرقلیطس ہی کے فلسفے کو بیان کیا ہے۔ اس کا یہ مقولہ بہت مشہور ہے کہ "تم ایک دریا میں دو دفعہ چھلانگ نہیں لگا سکتے کیونکہ ہر لحظہ نیا پانی اس میں بہہ رہا ہوتا ہے"۔ مگر ہرقلیطس نے حرکت پر اس قدر اصرار کے باوجود اضداد میں وحدت کا نظریہ پیش کر کے ایک اعتبار سے حرکت کی نفی کر دی تھی۔ یعنی جو اضداد ہمیں نظر آتے ہیں دیوتاؤں کے نزدیک ایک وحدت میں پروئے ہوئے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ جو حرکت ہمیں نظر آتی ہے ہو سکتا ہے وہ دیوتاؤں کے ہاں سکون کی صورت ہی میں موجود ہو۔ افلاطون کی نظر میں تغیر فساد اور نقص کی علامت ہے۔ جو چیز تبدیل ہوتی ہے وہ ناقص ہے اور یہ تبدیلی بہتری کی طرف نہیں بلکہ ہمیشہ خرابی کی جانب ہوتی ہے۔ ارسطو کی رائے میں حرکت صرف قوت سے فعل میں آنے کا نام ہے۔ اس لیے ارسطو کا خدا سراپا فعلیت ہے جس میں کوئی بالقوۃ امکان موجود نہیں جس نے ابھی وجود میں آنا ہو۔ لیکن ارسطو کا خدا نہ کائنات کا عالم ہے اور نہ خالق۔ اس کا خدا بس شاعربذات خود ہے۔ وہ ہر حرکت کا منبع مگر خود غیر متحرک ہے۔ وہ ارسطو کی منطقی ضرورت ہے کیونکہ غیر متحرک محرک کے بغیر حرکت وجود میں نہیں آ سکتی۔ بصورت دیگر لامتناہی تسلسل لازم آئے گا۔ یونانی کائنات متعین امکانات کے مجموعہ کا نام ہے جس میں کسی جدت کی گنجائش نہیں۔

اس گفتگو سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہ ہو گا کہ سلیم احمد کا یہ دعوی تاریخی اعتبار سے درست دکھائی دیتا ہے کہ روایتی طور پر سکون کو حرکت پر فوقیت حاصل رہی ہے۔ مگر سوال یہ ہے کیا یہ مابعد الطبیعیات حقیقت کو درست طور پر بیان کرتی ہے؟ اس سوال پر بحث کرنے اور اس کا جواب دینے میں بعض منہاجیاتی دشواریاں حائل ہیں۔ جب بھی کسی مسئلے کا کوئی حل بیان کیا جائے گا

تو اس کی قدر و قیمت کا تعین کرنے اور اس کی صداقت جانچنے کے لیے یہ طے کرنا ہو گا کہ اس مسئلے کا تعلق کس عالم سے ہے۔ اگر اس کا تعلق عالم خارجی کے ساتھ ہو تو اس حل کی عالم خارجی کے ساتھ مطابقت یا عدم مطابقت ثابت کرنا پڑے گی۔ مراد یہ ہے کہ سائنسی نظریات کا تعلق چونکہ عالم واقعی اور خارجی سے ہے اس لیے ان نظریات کی حتمی توثیق اگر نہ بھی ہو سکتی ہو تو ان کی منطقی طور پر تغلیط ضرور ممکن ہوتی ہے۔ اس کے برعکس مابعد الطبیعیاتی تصورات کو غلط ثابت کرنا کسی طور بھی ممکن نہیں ہوتا مثلاً " اگر کوئی فرد یہ یقین رکھتا ہو کہ ہماری زندگی ایک مسلسل خواب ہے اور اس خواب سے ہم موت کے بعد ہی بیدار ہوں گے۔ ہمارے تمام احساسات و مدرکات خواب کے عالم میں ہیں۔ جب ہم موت کے بعد بیدار ہوں گے تب ہمیں حقائق اپنی صحیح صورت میں نظر آئیں گے۔ اب کوئی ممکنہ واقعہ ایسا نہیں ہو سکتا جو اس نظریہ کی تغلیط و تردید کر سکتا ہو۔ وہ تمام نظریات تصوریت پسندی ہی کی مختلف صورتیں ہیں جن میں خارجی کائنات کے وجود کو کسی نہ کسی اعتبار سے غیر حقیقی یا کم حقیقی قرار دیا جاتا ہے۔ چنانچہ اس میں اگر حرکت کا اقرار بھی کیا جاتا ہے تو یہ حرکت صرف غیر حقیقی کائنات کی صفت ہے اور اصل حقیقت تو غیر متحرک ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس حرکت کا ہم ادراک کرتے ہیں وہ وہمی اور اعتباری ہے کیونکہ جس کائنات میں یہ حرکت ہمیں نظر آتی ہے وہ بجائے خود وہمی اور اعتباری ہے۔ چنانچہ سلیم احمد صاحب کا یہ کہنا " حرکت کائنات میں موجود ہے اس سے کسی کو انکار نہیں " درست معلوم نہیں ہوتا۔ تصوریت پسند فلاسفہ نے اس کائنات کو غیر حقیقی اور اس میں پائی جانے والی حرکت کو بھی غیر حقیقی قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک ہم زمان کی جس حرکت کا مشاہدہ کرتے ہیں وہ فریب نظر کے سوا کچھ اور نہیں۔ وہ تمام مابعد الطبیعیاتی افکار جو حرکت و تغیر کو غیر حقیقی اور سکون و ثبات کو بنیادی حقیقت قرار دیتے ہیں تصوریت پسندی ہی کی مختلف صورتیں ہیں۔

تصوریت پسندی کے برعکس حقیقت پسندی کا فلسفہ ہے جس کی رو سے کائنات کا وجود اور مرور زمان دونوں حقیقی اور واقعی ہیں۔ اس حقیقت کے اقرار کے کافی شواہد موجود ہیں کہ ہماری یہ دنیا نباتی اور حیوانی حیات کے ظہور پذیر ہونے سے قبل موجود تھی۔ اور اس میں ظہور و ارتقا کے تحیر انگیز مظاہر پائے جاتے ہیں۔ کائنات میں ظہور و ارتقا کا یہ عمل بڑی حد تک ناقابل رجعت ہے، اگرچہ ہمارے اس یقین کی کوئی عقلی اساس نہیں کہ یہ عمل ارتقا ایک دن اپنی ابتدائی صورتوں کی طرف پلٹنا نہیں شروع کر دے گا اور ایک ایسا وقت بھی آئے گا جب حیات مکمل طور پر نیست و نابود ہو جائے گی۔ یقیناً ایسا ہونا بہت افسوس ناک ہو گا مگر اس سے بھی مرور زمان کی حقیقت اور واقعیت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وقت کا بہاو ایک ہی سمت میں ہے یعنی زمانے کا تیر ایک ہی سمت میں حرکت کرتا ہے اور وقت کبھی واپس نہیں پلٹتا۔ اگر وقت میں قبل اور بعد کی نسبت کو حقیقی اور معروضی تسلیم نہیں کیا جائے گا، خواہ انسانی شعور اس ضمن میں کچھ اور ہی سوچتا ہو، تو اس کائنات کی حقیقت اور واقعیت کا انکار مضمر ہو گا۔

مسلم فکر کا مسئلہ یہ ہے کہ یونانیت کے زیر اثر ان کے لیے کائنات کا حرکی تصور ناقابل فہم بن گیا۔ مسلمانوں نے خدا کی خلاقیت اور فعالیت پر زور دینے کے بجائے اسے بسیط، لامتناہی، لامحدود اور زمان و مکان سے ماورا قرار دینا شروع کر دیا۔ اگر خدا کا مرور زمان میں پیش آنے والے واقعات سے کوئی براہ راست تعلق نہیں تو اسے خالق قرار دینے کے کوئی معنی نہیں ہوں گے۔ اس مشکل کا بہت ابتدا ہی میں ادراک کرتے ہوئے معتزلہ نے یہ کہا تھا کہ خدا نے تمام کائنات کو آن واحد میں تخلیق کیا تھا، جو کچھ ہماری آنکھوں کے سامنے ظہور پذیر ہو رہا ہے وہ تخلیق نہیں بلکہ اس ازلی تخلیق کا ظہور ہے۔ اسے انہوں نے کمون و ظہور کا نام دیا تھا[۶]۔ یہ کمون و ظہور ارسطو کے قوت و فعل ہی کا دوسرا نام ہے۔ مسلم فکر میں صرف مشائی فلاسفہ کا کائنات کے بارے میں اثباتی نقطہ ءنظر ہے مگر ان کا خدا ارسطو اور فلاطینوس کا خدا ہے جو کائنات کا خالق نہیں بلکہ اس سے وجوبی طور پر صادر ہوتی ہے۔ وہ تحت القمر دنیا میں ہونے والی جزئیات کا علم بھی نہیں رکھتا۔ فلسفیانہ تصوف کے جتنے مسالک ہیں وہ خواہ ہمہ اوست کے قائل ہوں یا ہمہ از اوست کے اور خواہ ہمہ اندر اوست کے، سبھی کائنات کے وجود حقیقی سے انکاری ہیں۔ ان کے نزدیک اس کائنات کی حقیقت وہم، خیال، ظلال یا آئینے میں نظر آنے والے عکس کی ہے[۷]۔ ان سب کو تخلیق عن العدم کا نظریہ ناقابل قبول ہے۔ میر تقی میر کے الفاظ میں یہ کائنات توہم کا کارخانہ ہے۔ اور وجود حقیقی میں کسی نوع کا تغیر نہیں بلکہ وہ ایک دائمی سکون کا نام ہے۔

اس صورت میں سلیم احمد مرحوم کا یہ دعوی تاریخی اعتبار سے درست دکھائی دیتا ہے کہ روایتی اسلامی تہذیب ایک سکونی اور انجمادی تہذیب ہے۔ مگر اقبال کا کہنا ہے کہ اسلام کا اصل تصور سکونی نہیں بلکہ حرکی ہے۔ یونانی تصور کے برعکس قرآن کا خدا اور کائنات کا تصور حرکی ہے۔ خدا کی تخلیق ماضی کا کوئی واقعہ نہیں بلکہ تخلیق کا یہ عمل پیہم جاری و ساری ہے۔ وہ ہر لحظہ خلاق و فعال ہے اس لیے یہ کائنات بھی بڑھتی اور پھیلتی ہوئی کائنات ہے جس میں ہر لحظہ نو بہ نو امکانات کا ظہور ہو رہا ہے۔ سکون و انجماد کا تصور یونانی اور عجمی اثرات کا پیدا کردہ ہے[۸]۔ سکونی تہذیب کے دعوے دار اقبال کی اس بات کو جدید مغرب کے اثرات کا شاخسانہ قرار دیتے ہیں۔ اب ان دونوں دعووں میں سے کون سا درست ہے اس بات کا فیصلہ تو شاید آسان نہ ہو کیونکہ ایک دعوے کا تعلق تاریخ سے ہے تو دوسرا تعبیر و تفسیر سے متعلق ہے۔ البتہ اتنی بات کہی جا سکتی ہے کہ اقبال کے نقطہ ءنظر کو بہتر فلسفیانہ اور سائنسی دلائل کی تائید میسر ہے۔

اب رہی یہ بات کہ حرکت کا تصور جدید مغرب کا پیدا کردہ ہے تو یہ بھی ایک نیم صداقت ہے۔ جدید مغربی فلسفے اور سائنسی فکر کا غالب حصہ ابھی تک حقیقت پسندی کو مکمل طور پر قبول کرنے سے انکاری ہے۔ فلسفیانہ فکر میں معروضیت کے بجائے موضوعیت کا غلبہ ہے۔ اس صدی کے بعض عظیم سائنس دانوں مثلاً بولٹسمان اور شروڈنگر نے وقت کو موضوعی قرار دیا ہے، چنانچہ تصوریت پسندی کے مطابق وہ وقت کو فریب نظر گردانتے ہیں[۹]۔ چنانچہ یہ کہنا درست نہیں کہ اقبال

کا حرکت کا تصور جدید مغرب کے اثرات کا شاخسانہ ہے۔ یہ تو اقبال کا ایک وہبی اور وجدانی تصور ہے۔ اقبال تاریخ انسانی کے ان معدودے چند افراد میں سے ہے جو حرکت کے بارے میں اثباتی نقطۂ نظر کے حامل ہیں۔ اب انہیں محض اس بنا پر غلط کہنا درست نہ ہو گا کہ وہ اقلیت میں ہیں۔

اس حقیقت سے انکار نہیں کہ مشرق ہو یا مغرب، انسانوں کی ایک بہت بڑی تعداد اور حرکت و تغیر سے خائف رہی ہے اور ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہے؟

انسان کے حرکت و تغیر سے خوف کے متعدد شعوری اور غیر شعوری اسباب ہیں۔ چنانچہ اس کی ہمیشہ یہی کوشش رہی ہے کہ کسی نہ کسی طرح اس حرکت کو فریب یا غیر حقیقی ثابت کر دیا جائے۔ انسان کا یہ خوف اس قدر قدیمی ہے کہ وہ اکثر زبانوں کے عام محاوروں میں بھی سرایت کئے ہوئے ہے۔ ان محاوروں میں جدت کی مذمت اور قدامت کی تعریف ایسی لوک دانش کا اظہار ہے۔ چنانچہ اس صدی میں جب انگلستان میں وٹگنسٹائن نے مابعد الطبیعیات کو رد کرنے کی خاطر روز مرہ کی زبان کی طرف رجوع کیا تھا تو اس پر برٹرینڈ رسل نے تبصرہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ روز مرہ کی زبان کے پیچھے پتھر کے زمانے کی مابعد الطبیعیات کار فرما ہے۔

حرکت کا خوف دراصل انسانوں کے تصور زمان کا پیدا کردہ ہے۔ زمان و مکان کے تصورات کے متعلق انسانی رویہ بالکل متضاد ہے۔ جب ہم مکان پر غور کرتے ہیں تو مکان میں اتساع کو ہم اپنی فتح گردانتے ہیں۔ جیسے جیسے مکان کی حدیں پھیلتی چلی جاتی ہیں انسان اسے نمو اور ترقی کی علامت قرار دیتے ہیں۔ جہت مکان کے پھیلاؤ سے ہمیں خوشی اور مسرت کا احساس ہوتا ہے کیونکہ ہم سمجھتے ہیں کہ ہم نے اس صورت میں کچھ حاصل کیا ہے۔ مگر وقت کے بارے میں انسانی رویہ اس سے بالکل مختلف ہے۔ وقت ہمیں گزرتا محسوس ہوتا ہے اور ہر گزرنے والا لمحہ کسی نقصان کا احساس دلاتا ہے۔ وسعت پذیر مکان ہمیں مالا مال جبکہ گزرتا وقت ہمیں ہر لحظہ تہی دست نظر آتا ہے۔ عین ممکن ہے کہ آنے والے لمحے میں ہمیں کوئی نئی چیز دستیاب ہو جائے مگر یہ نئی چیز بھی اپنی اجنبیت کی بنا پر نامانوس معلوم ہوتی ہے اور اس کے بارے میں بھی چھن جانے کا اندیشہ ہر وقت لاحق رہتا ہے۔ گزرتے وقت کے اسی خوف نے انسانوں کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ کوئی ایسا طریقہ دریافت کریں جس کی مدد سے وہ وقت کی اس رفتار کو تھام سکیں۔ انسانوں نے بہت سے پیچیدہ دلائل کی مدد سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ وقت کا بہاؤ محض سراب اور فریب نظر ہے اور ان ظاہری تغیرات کے پیچھے وقت ساکن ہے اور ایک غیر متغیر حقیقت ہے۔ مذہبی اور فلسفیانہ فکر کا غالب حصہ یہ ثابت کرنے پر صرف ہوا ہے کہ تغیر غیر حقیقی اور سکون ہی اصل حقیقت ہے۔ زمانہ قدیم کے انسانوں نے لاشوں کو حنوط کر کے اور عالی شان مقابر تعمیر کر کے وقت کے اس سیلاب بلا کے خلاف احتجاج کیا ہے۔

افلاطون سے مارکس تک فلسفیوں کے نزدیک انسانی فوز و فلاح کا واحد راستہ یہی ہے کہ کوئی ایسا طریقہ وضع کیا جائے جس سے وقت کی اس پیہم رفتار پر قابو پا لیا جائے۔ افلاطون نے وقت کی رفتار کو روکنے کی غرض سے مثالی ریاست کا تصور پیش کیا۔ مارکس کا خیال تھا کہ اس نے ایسا طریقہ دریافت کر لیا ہے جس کی مدد سے یہ معمولی تغیرات ایک ایسی انقلابی تبدیلی کو جنم دیں گے جس کے بعد اور کوئی تبدیلی نہیں آئے گی اور نوع انسانی اس کے بعد تمام کشاکش سے نجات پا کر ایک غیر طبقاتی معاشرے میں حالت سکون میں زندگی بسر کرے گی۔ ان تمام فلسفوں کے باہمی اختلافات سے قطع نظر سب اس بات پر متفق ہیں کہ انسانی مسرت کا دارومدار حرکت و تغیر کی نفی اور سکونی حالت کے حصول پر ہے۔

وقت کے خوف نے انسانوں کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اس بدلتی ہوئی کائنات کے اندر کوئی ایسا گوشہء عافیت تلاش کریں جہاں سکون کی حکمرانی ہو اور وقت کی گردش اسے تہ و بالا نہ کر سکے۔ افلاطون سے لے کر عصر حاضر کے متعدد فلاسفہ کی فکری تگ و تاز کا محور یہی رہا ہے کہ کسی صورت زمین پر اس گم گشتہ جنت کو دوبارہ تخلیق کیا جائے جہاں انسان امن اور سکون سے زندگی بسر کر سکے کیونکہ جنت کی ایک خاصیت یہی ہے کہ وہ وقت کی دست برد سے ماورا ہے۔ انسانوں کی سکون اور تحفظ کی اس بے پایاں طلب نے انھیں اگرچہ بے پناہ مصائب سے دوچار کیا ہے مگر وہ پھر بھی اس فریب میں مبتلا ہوتے رہے ہیں کہ وہ اس زمین پر جنت کی تعمیر کر سکتے ہیں۔ حالانکہ افلاطون سے لے کر بیسویں صدی کے اختتام تک ہونے والی ان تمام کوششوں سے اور ان کی ناکامی سے ہمیں یہی سبق ملتا ہے کہ زمین پر جنت تعمیر کرنے کا ہمارا خواب کبھی شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتا، البتہ ان کوششوں کے نتیجے میں ہم ہر بار اپنے لیے ایک نیا اور زیادہ ہولناک جہنم ضرور بنا لیتے ہیں۔

وقت کو یعنی ماضی، حال اور مستقبل کو حقیقت پسندی کی مکمل روح کے ساتھ حقیقی نہ سمجھنا محض ایک فلسفیانہ مغالطہ ہی نہیں بلکہ خطرناک مضمرات کا بھی حامل ہے۔ اس دنیا میں انسانی زندگی خوف ناک اور ہلاکت آفریں خطرات سے دوچار ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ماضی بہت حسین اور دلکش نہیں تھا، مگر یہ اخلاقی غیر ذمہ داری کی انتہا ہو گی اگر ہم ان تمام خطرات کو فریب نظر قرار دے کر نظر انداز کرنے کی کوشش کریں اور ان خطرات کے پیش کردہ چیلنج کو نظر انداز کرتے ہوئے ایک بہتر مستقبل کی تشکیل کی اخلاقی ذمہ داری سے گریز کی راہ اختیار کریں۔ اخلاقیات کے لیے وقت کا حقیقت پسندانہ نظریہ انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ تصوریت پسندی محض فلاسفہ کی بیکار خیال آرائی ہی نہیں بلکہ اسے اخلاقی ذمہ داریوں سے پہلو تہی کے وسیلے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ اس دنیا میں انسانی مقدر یہی ہے کہ وہ جنت ہم سے ہمیشہ کے لیے چھن چکی ہے اور اس دنیا میں ہم اسے دوبارہ کبھی حاصل نہیں کر سکتے۔ البتہ ان کوششوں کے نتیجے میں وہ سب کچھ ضرور برباد ہو سکتا ہے جو انسانوں نے ایک بڑی صبر آزما اور جان لیوا جدوجہد سے حاصل کیا ہے۔ یہ درست ہے کہ انسانی سماج کو غربت، افلاس، جہالت، اور جنگ کے مصائب کا سامنا ہے اور یہ مسائل ہماری فوری توجہ کے

مستحق ہیں مگر یہ کہنا انتہائی غیر ذمہ دارانہ ہو گا کہ انسانی سماج نے اپنے تہذیبی سفر میں چونکہ کوئی پیش رفت نہیں کی اس لیے ہمیں ماقبل تہذیب کے رومانی دور کی طرف پلٹ جانا چاہئے ۔ اگر ہم نے رجعت کا یہ سفر ایک بار شروع کر دیا تو پھر ماقبل تہذیب کا دور نہیں بلکہ حیات انسانی سے قبل کا حیوانی دور ہمارا مقدر ہو گا۔ اگر ہم اپنی اخلاقی ذمہ داریوں کا پاس نہیں کریں گے تو ایسا ہونا بعید از قیاس بھی نہیں ۔ اس صدی میں متعدد مواقع ایسے بھی آئے جب انسانی تہذیب کی مکمل تباہی بہت قریب نظر آتی تھی ۔ ایک ہلاکت آفرین عالمی جوہری جنگ کا خطرہ ابھی مکمل طور پر ٹلا نہیں ۔ تہذیب کے اس کارواں کے لیے ہرگز لازم نہیں کہ وہ آگے کی جانب ہی سفر کرتا رہے گا۔ تہذیبی ترقی کوئی قانون فطرت نہیں ، اس کا دارومدار تو انسانی سعی و کاوش پر ہے۔ ہم حیوانی دور کی طرف رجعت کا فیصلہ بھی کر سکتے ہیں تاہم تہذیب انسانی کے تحفظ اور اسے آگے بڑھانے کا ایک ہی راستہ ہے جسے کارل پوپر نے مفتوح معاشرے (Open Society) کا نام دیا ہے [۸]۔ یہ کائنات اپنی استقبالی جہت میں کھلے امکانات کا نام ہے جس میں سہام وقت ایک ہی سمت میں ناقابل رجعت صورت میں رواں دواں ہے ۔ ہمیں وقت کی اس رفتار کے ساتھ زندہ رہنے کا سبق سیکھنا ہے۔ صحیح ہے کہ اس صورت میں ہمیں بڑے عدم تحفظ کا سامنا کرنا پڑتا ہے مگر اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ۔ حافظ شیرازی کی یہ بات صد فیصد درست ہے کہ بنیاد عمر ہوا پر ہے ، مگر اس حقیقت سے فرار کے لیے بادہ میں پناہ لینے کے بجائے ہمیں اپنے مکمل شعور کے ساتھ اسے قبول کرنا پڑے گا۔ نامعلوم ، غیر یقینی اور غیر محفوظ مستقبل کی جانب اس سفر کو جاری رکھنا ہماری اخلاقی ذمہ داری ہے اگرچہ ہم اپنی عقل کی مدد سے اپنے لیے کسی حد تک تحفظ اور آزادی کا سامان بھی پیدا کر سکتے ہیں [۹]۔

حوالہ جات

۱۔ سلیم احمد ، اقبال ایک شاعر نقش اول کتاب گھر ، لاہور ، ۱۳۹۸ھ ص ۶۹ ۔ (سلیم احمد مرحوم کی اس کتاب پر میرا ایک تبصرہ بعنوان "سلیم احمد کی کتاب اقبال ایک شاعر کا تنقیدی مطالعہ" جنوری ۱۹۸۲ء کے الاعلام ، لاہور میں شائع ہوا تھا ۔ یہ میرے لیے بڑے اعزاز کی بات تھی کہ محترم سلیم احمد مرحوم نے ایک نو آموز کے مضمون کا نوٹس لیا اور روز نامہ حریت میں اپنے کالم کی پانچ قسطوں میں اس کا جواب شائع کیا۔ پھر انہوں نے اس کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں جہاں بہت سے معترضین کے اعتراضات کا جواب دیا وہاں میرا بھی تذکرہ کیا ، اگرچہ کسی قدر تلخی کے ساتھ ۔ اس مضمون میں اس کتاب کا حوالہ دینے کا مقصد کسی پرانی بحث کو تازہ کرنا نہیں بلکہ اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ اقبال

کے بارے میں جتنے فکر انگیز مباحث اس کتاب میں اٹھائے گئے ہیں وہ کسی اور کتاب میں نہیں اٹھائے گئے)

۲۔ ایضاً" ص ۶۹

۳۔ ایضاً" ص ۷۱

۴۔ ایضاً" ص ۶۹

۵۔ **Karl Popper,"Replies tomy my Craitics", in P.A. Schilpp (ED),The Philosophyof of Karl Popper, 2Vols. Open Court Publishing Co La Sallle, III. USA, (1974),P.11405**

۶۔ عبدالکریم شہرستانی 'الملل والنحل، بیروت: دارلمعرفہ (۱۹۷۵) جلد اول، ص ۵۶

۷۔ مولانا جامی کا مشہور شعر ہے

کل مافی الکون وہم او خیال

او عکوس فی المرایا او ظلال

۸۔ **Allama Muhammad Iqbal,"The Reconstuction of Religious Thought in Islam", edited and annotated by M.Saeed Sheikh Institute of Islamic Cultuer, Lahore, 1986, P 110**

۹۔ **Karl Popper,"Unended Quest", Routledge, 1992, PP.156-162**

۱۰۔ **Karl Popper,"The Open Society and Its Enemies", 2 Vols, 5th Edition, Routledge, 1966. PP1:200-201**

۱۱۔ خواجہ حافظ کا یہ شعر زبان زد خاص و عام ہے۔

بیا کہ قصر امل سخت سست بنیاد است

بیار بادہ کہ بنیاد عمر بر باد است

مسئلہ ذات وصفات

عبدالحفیظ

قرآن پاک میں خدا کے لیے اللہ کا لفظ اسم ذات کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ جبکہ دیگر بہت سے نام اسمائے صفات کی حیثیت سے بیان کئے گئے ہیں مثلاً" القادر، الحلیم، الغفور، البار ی، الودود وغیرہ۔ قرآن پاک ان اسماء کے لیے اسماء الحسنیٰ کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ قرآن پاک میں کہیں بھی اسماء الحسنیٰ کے لیے صفت یا صفات کی اصطلاح استعمال نہیں کی گئی۔ قرآن پاک میں اگر ص۔ ف۔ ت کے مادہ کا لفظ **یصفون** استعمال کیا گیا ہے تو وہاں بھی ذات باری کو ان صفات سے پاک قرار دینے کے لیے استعمال کیا گیا ہے جن کا اتصاف مشرکین اس کے لیے کرتے ہیں۔ لیکن عملاً ہوا یہ کہ متکلمین اور حکماء نے علمی و فکری مباحث میں اسماء کے بجائے صفات کی اصطلاح کو اپنایا اور صفت کے لفظ کو فلسفہ ارسطو کی ایک اہم اصلاح Attribute کے مترادف استعمال کیا حالانکہ ان کی منطق یکسر مختلف تھی۔ نتیجتاً" ہماری **الٰہیات** کا وہ اہم مسئلہ پیدا ہوا جسے ہم مسئلہ ذات و صفات باری کے نام سے جانتے ہیں۔ فکر اسلامی کی تاریخ سے واقفیت رکھنے والے جانتے ہیں کہ قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کا مسئلہ جس نے ہماری سیاسی تاریخ کو شدت سے متاثر کیا، ذات و صفات باری کے تعلق کی نوعیت پر ہونے والے کلامی مباحث ہی سے پیدا ہوا تھا۔ یہ مسئلہ محض اسلامی تاریخ کی ابتدائی صدیوں کے اشاعرہ اور معتزلہ متکلمین کے مباحث تک ہی محدود نہیں رہا بلکہ ہمارے فلاسفہ الفارابی، ابن سینا، الغزالی اور ابن رشد کے مابین بھی شدت سے زیر بحث آیا۔ ہمارے صوفیا نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے نظریات کی تشریح و توضیح کے ضمن میں مراتب وجود پر مباحث کے حوالے سے تشبیہ کامل، تشبیہ مع التنزیہ، اور معدوم الوجود، معلوم الاثار، یا ثبوت الوجود کی اصطلاحات میں اسی مسئلہ پر اظہار خیال کیا'۔ اس مسئلہ پر فوری طور پر جو سوالات ذہن میں ابھرتے ہیں وہ بنیادی طور پر صرف دو ہیں

۱۔ ذات باری اور صفات باری میں تعلق کی نوعیت کیا ہے؟

کیا صفات الٰہی، ذات الٰہی سے ممیز حقیقی اور زائد (Superadded) ہیں یا صرف ذات باری ہی حقیقی ہے اور صفات باری محض انداز بیان؟ اگر صفات باری حقیقی، ذات الٰہی سے ممیز اور جو ہر ذات پر زائد ہیں تو جو ہر ذات سے ان کے تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ کیا ذات باری صفات باری ہی کی کلیت کا نام ہے۔ یہ ذات و صفات کے مسئلہ پر تشبیہ عینی کا نظریہ کہلاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ذات باری محض صفات کی کلیت ہی پر مشتمل نہیں بلکہ اس سے ماوراء بھی ہے تو یہ تشبیہ مع التنزیہ کا موقف کہلاتا ہے۔ مسلم کلام کی تاریخ میں صفات باری کو حقیقی، ازلی اور جو ہر ذات پر زائد قرار دینے والے متکلمین کو صفاتیہ (Attributist) جبکہ اس کے برعکس نظریہ رکھنے والے مکتب فکر کو منکرین صفات (Anti-Attributist) کا نام دیا گیا۔ منکرین صفات نے یا تو صفات باری کے حقیقی ہونے سے یکسر انکار کیا یا ان کی تشریح منفی پیرائے میں کرنے کی کوشش کی۔ بعض متکلمین نے صفات کے ذات باری کے احوال (Modes) ہونے کا نظریہ بھی پیش کیا جسے درج بالا دونوں مکاتب فکر نے استعمال کیا۔ مسلم متکلمین میں صفاتیہ کا نقطہ نظر اشاعرہ اور انکار صفات کا نظریہ معتزلہ نے اختیار کیا۔

صفات باری کو حقیقی، ازلی اور جو ہر ذات پر زائد ماننے سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس سے تعدد قدماء لازم نہیں آتا؟ کیا یہ توحید کے اسلامی تصور کے منافی نہیں ہے؟ اور اگر یہ نقطہ نظر اختیار کیا جائے کہ صفات باری زائد اور جو ہر ذات نہیں، تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ صفات حقیقی کس طرح سے ہیں؟ کیا یہ نظریہ عملاً صفات باری کے انکار کے مترادف نہیں۔

۲۔ جب یکساں الفاظ خدا اور انسان کی صفات کے لیے استعمال کئے جاتے ہیں تو ان کے معنی میں فرق و اختلاف کا تعین کیسے کیا جائے گا؟ کیا ان میں محض درجہ کمال ہی کا فرق ہے یا باعتبار ماہیت بھی یہ یکسر مختلف ہیں؟ اگر پہلی صورت کو اختیار کیا جائے تو خدا کی ماورائیت متاثر ہوتی ہے اور ارشاد یہ ہے کہ "کوئی شے اس کے مثل نہیں" جبکہ دوسرا نقطہ نظر تسلیم کرنے کی صورت میں صفات الٰہی اور صفات انسانی میں کوئی تعلق ہی نہیں رہ جاتا۔ اس صورت میں انسان کے لیے اقدار کی کوئی اساس ہی برقرار نہیں رہتی جبکہ حکم یہ ہے کہ "اللہ ہی کا رنگ سب سے اچھا ہے۔ اور اپنے آپ کو اللہ کے رنگ میں رنگ لو"[۲]۔

اشاعرہ نے موقف اختیار کیا کہ صفات الٰہی حقیقی، قدیم اور ذات الٰہی پر زائد ہیں۔ انہوں نے ذات باری کے متعلق تنزیہ (Transcendence) کا اصول بھی پیش کیا۔ ذات باری کے بے مثل ہونے کا تقاضا ہے کہ اسے ہر قسم کے انسانی حوالے سے منزہ مانا جائے۔ ذات الٰہی اور صفات الٰہی کی نوعیت کو حوادث کے تجربے یا حوالے سے سمجھنا ممکن نہیں۔ اسے اشاعرہ کا مخالفہ **للحوادث** کا نظریہ کہا جاتا ہے جو ان کے اصول تنزیہ ہی سے اخذ ہوتا ہے۔ انہوں نے دعویٰ کیا کہ صفات کے حقیقی اور زائد از ذات الٰہی ہونے کے باوجود ذات الٰہی میں تکثیر یا تعدد قدما کا اعتراض درست نہیں کیونکہ انسانی کوائف یا انسانی رشتوں کی منطق ذات و صفات باری پر عائد نہیں کی جا سکتی۔ صفات الٰہی اور صفات انسانی میں فرق کی نوعیت کے بارے میں انہوں نے "بلا کیف و لا تشبیہ"[۳] کا

اصول پیش کیا۔ یہ بھی اصول تنزیہ ہی سے اخذ ہوتا ہے۔اس کی رو سے صفات الٰہی و صفات انسانی سے اپنی نوعیت کے اعتبار سے یکسر مختلف ہیں۔ چنانچہ کسی صفت انسانی کو بیان کرنے والی حد جب صفت خداوندی کے لیے استعمال کی جائے تو اس کے معنی پہلے معنی سے یکسر مختلف ہوتے ہیں[۳]۔

اشاعرہ کے نظریہ پر معتزلہ نے اعتراض کیا کہ اس سے تعدد فی الذات اور تعدد قدماء لازم آتا ہے۔ اشاعرہ نے پہلے اعتراض کو رفع کرنے کے لیے 'لاعین و لاغیرہ' کے اصول کو جگہ دی اور بیان کیا کہ صفات اپنے مرتبہ میں ایسی ہیں کہ نہ تو وہ عین ذات ہیں نہ غیرذات ۔ لیکن جو عینیت میں شمار ہو نہ غیریت میں وہ ہے کیا؟ دائرہ وجود میں کسی ایسی شے کا اثبات محال ہے جس پر عینیت اور غیریت کی نفی صادق آئے اور وہ موجود بھی ہو[۴]۔

معتزلہ اپنے آپ کو عقیدہ توحید کا سب سے بڑا علمبردار سمجھتے تھے۔ وہ ویسے بھی عقلیت پسند تھے۔ وحی کے مطابق عقل ہونے کے قائل تھے اور عقیدہ رکھتے تھے کہ عقائد دین کی عقلی تشریح کرنا ممکن ہے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ ذات الٰہی کا ہروہ تصور جس سے تعدد، کثرت یا ترکیب کا اشتباہ بھی پیدا ہو سکے توحید الٰہی کے خلاف اور نظریہ اسلام سے متصادم ہے۔ لٰہذا صفات باری کی تشریح ایسے انداز میں کرنی چاہیے جس سے خدا کی وحدانیت کا تصور متاثر نہ ہو۔اس مکتبہ فکر نے صفات باری کے حقیقی ہونے سے یکسر انکار کیا یا ان کی تشریح منفی پیرائے میں کرنے کی کوشش کی۔ اسی مکتبہ فکر کی طرف سے بعض صفات کی استثنائی نوعیت کا نظریہ بھی پیش کیا گیا۔ رافزیہ اور کرامتیہ نے صفات حادث (Theory of Created Attributes) کے نظریے سے اس مسئلہ کا حل پیش کرنے کی کوشش کی[۵]۔

یہ مسئلہ علم کلام میں کیسے پیدا ہوا؟ کیا اسلامی عقائد کے ماخذ یعنی قرآن پاک میں ایسی بنیادیں موجود ہیں، جن سے یہ مسئلہ اپنے طور پر پیدا ہو سکتا تھا یا یہ مسئلہ مسلم علم کلام پر غیراسلامی اثرات کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوا؟ وولفساں اپنی کتاب 'کلام کا فلسفہ' میں ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ قرآن پاک میں اپنے طور پر اس مسئلہ کے پیدا ہونے کی بنیادیں موجود نہیں تھیں اور یہ مسئلہ عیسائی متکلمین کے ساتھ مسئلہ تثلیث پر ہونے والے مباحث کے زیر اثر پیدا ہوا۔ آئیے اس مسئلہ کے پس منظر کا جائزہ لیتے ہیں:۔

مشہور یونانی فلسفی افلاطون نے نظریہ پیش کیا کہ اس کائنات کے علاوہ ایک عالم امثال بھی موجود ہے جہاں کائنات میں پائی جانے والی تمام اشیاء، صفات، کیفیات اور روابط کے مجرد تصورات یا امثال حقیقی طور پر ازل سے موجود ہیں اور اشیائے کائنات ان امثال کی نقل ہیں۔اس نے یہ بھی کہا کہ عالم امثال میں یہ تصورات بے ترتیب نہیں پائے جاتے بلکہ ایک مراتبی نظام کی صورت میں منضبط ہیں جن میں سب سے اوپر واحد مطلق (The One) کا تصور ہے افلاطون اسے خیر مطلق (The Good) بھی کہتا ہے۔ افلاطون کے فلسفہ میں ازلی امثال کے مراتبی نظام کے علاوہ ایک خالق خدا

(Demiurge) کا تصور بھی ملتا ہے جس نے امثال کے نمونہ پر اشیائے کائنات کو تخلیق کیا[۶]۔ افلاطون کے فلسفے میں خدا اور امثال کے باہمی تعلق کی نوعیت پر شارحین میں اختلاف ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ افلاطون کا خدا امثال کا خالق نہیں بلکہ امثال خدا کے ساتھ ہم ازلی ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ امثال خدا سے وجود پذیر تو ہوئی ہیں لیکن ہیں یہ ازلی۔ تاہم دونوں صورتوں میں امثال خدا سے الگ حقیقت ہیں۔ افلاطون کے مابعد الطبیعیاتی نظریات کی اس تشریح کو وولفسان of Platonic Ideas Extradeical Interpretation کا نام دیتا ہے بعض دیگر شارحین کا خیال ہے کہ افلاطون امثال کو خدا سے الگ کسی حقیقت کا حامل نہیں سمجھتا بلکہ انہیں خدا کے ذہن میں پائے جانے والے ازلی خیالات سمجھتا ہے۔ افلاطون کے نظریہ امثال کی اس تشریح کو Intradeical Interpretation of Platonic Ideas کا نام دیا جاتا ہے[۷]۔

فلو (Philo) پہلی صدی عیسوی کے نصف حصے کا ایک یہودی مذہبی عالم ہے۔ ہر دور کے مذہبی علماء کو یہ مسئلہ درپیش ہوتا ہے کہ وہ اپنے مذہبی عقائد اور تعلیمات کی عقلی تشکیل کر کے ثابت کریں کہ ان کے مذہبی عقائد اور تعلیمات عقل کے جدید ترین معیار کے عین مطابق ہیں۔ تاریخ فلسفہ مذہب کے مطابق فلو سب سے پہلا شخص ہے جس نے مذہبی فلسفہ کی بنیاد رکھی۔ فلو سے تین سو سال پیشتر افلاطون، ارسطو (Stoics) اور ابیقوریہ اپنے فلسفیانہ نظریات پیش کر چکے تھے اور ان فلسفیانہ نظاموں کو معیار عقل (Paradigm) ہونے کا درجہ حاصل ہو چکا تھا۔ ارسطو نے منطق کے اصول بھی منضبط کر دیئے ہوئے تھے اور ذہن اس سے اس طرح متاثر تھے کہ جو بات بھی اس منطق کے خلاف ہو وہ خلاف عقل متصور ہوتی تھی۔ فلو کے پیش نظر یہودی مذہبی فکر کی عقلی تشکیل کا معیار یہ تھا کہ ثابت کیا جائے کہ یہودی مذہب کے عقائد صداقت یا حقیقت مطلق کا جو تصور پیش کرتے ہیں وہ اس تصور سے ہم آہنگ ہے جسے افلاطون اور ارسطو جیسے فلسفیوں نے خالص فلسفیانہ انداز میں دریافت کیا۔

جب مذہب کی عقلی تشکیل کا مسئلہ عیسائی علماء کو درپیش ہوا تو ان کے پاس فلو کی کاوش کی صورت میں ایک نمونہ موجود تھا۔ انہوں نے اس معاملے میں فلو ہی کا اتباع کیا۔

فلو نے جب اپنی مذہبی تعلیمات کو افلاطون کے فلسفے سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی تو اس نے افلاطون کے نظریہ امثال کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا اور خدا اور امثال کے آپس میں تعلق کی دو بظاہر متضاد تشریحات کو ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ کرتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ پہلے مرحلے پر مطلق مجرد تصورات خدا کے ذہن میں پائے جاتے تھے چنانچہ وہ درون ذات باری (Intradeical) تھے[۸]۔ (خدا کے ذہن کے لیے فلو لوگوس (عقل) کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ لیکن وولفسان کا خیال ہے کہ فلو یہ لفظ Nous (ذہن) کے لیے استعمال کرتا ہے) خدا نے پہلے مرحلے میں امثال سے ایک عالم معقول (Intelligible World) کو تخلیق کیا اور اسے لوگوس کے اندر رکھ دیا۔ اس کے بعد اس نے لوگوس کو ایک محسوس صورت (Visible Form) میں اپنے سے الگ کیا

۔ یہ لوگوس کی بیرون ذات باری (Extradeical) سٹیج تھی۔ مطلق تصورات جو لوگوس کے اندر رکھے گئے تھے اس طرح ان کا بھی خارجی اشیا میں اظہار ہوا۔ معقول تصورات کے محسوس صورت اختیار کرنے سے کائنات وجود پذیر ہوئی۔ فلو نے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ یہودی مذہبی عقائد اور افلاطون کا نظریہ امثال اور نظریہ تخلیق آپس میں ہم آہنگ ہیں۹۔

فلو نے یہودی مذہب کی عقلی تشکیل کا جو ماڈل پیش کیا، عیسائی اس سے بہت متاثر ہوئے اور عیسائیت کی عقلی تشکیل کے لیے اسی نہج پر چل پڑے۔ فلو نے جس حقیقت کے لیے لوگوس کا لفظ استعمال کیا تھا، عیسائیوں نے اس کے لیے کرانسٹ (عیسیٰ) کا لفظ استعمال کیا اور یہ دعوی کیا کہ کرانسٹ ہمیشہ سے خدا کے ساتھ موجود تھا۔ فلو نے کہا کہ خدا نے لوگوس کو معقول صورت (Intelligible Form) دی اور دیگر تمام تصورات کو اس کے اندر رکھ دیا، عیسائی متکلمین نے کہا کہ کرانسٹ جو ازل سے خدا کے ساتھ تھا، خدا نے اسے معقول و مدرک کرانسٹ کی صورت دی اور ازلی تصورات کو اس کے اندر رکھ دیا۔ فلو نے کہا تھا کہ خدا نے مدرک لوگوس کو محسوس لوگوس کی صورت میں تخلیق کیا، عیسائی متکلمین نے کہا کہ خدا نے مدرک کرانسٹ کو محسوس کرانسٹ کی صورت دی۔ چونکہ ذہن باری کے ازلی تصورات کرانسٹ کے اندر موجود تھے، وہ بھی اس کے ساتھ ہی محسوس صورت اختیار کر گئے اور کائنات وجود پذیر ہوئی۔ عیسائیوں میں اس عقیدے کو رواج حاصل ہوا کہ عیسیٰ ہمیشہ سے خدا کے ساتھ تھے اس لیے وہ خدا تھے۔ دنیا میں بشکل انسان آنے والے عیسیٰ کو وہ خدا کا اوتار قرار دیتے تھے۔ ارسطو کے فلسفے میں انہیں ایک اصول نظر آیا جس میں اس نے کہا تھا کہ ہر شے اپنی نوع کے فرد کو جنم دیتی ہے" عیسائیوں نے کہا کہ کرانسٹ خدا کے ساتھ تھا، خدا نے اس کو انسانی شکل میں بھیجا، لہٰذا وہ خدا کا بیٹا ہے۔ اس طرح عیسیٰ کو خدا کا بیٹا کہنے کی فلسفیانہ تشریح مہیا کی گئی۔ وہ اس بات کے بھی قائل تھے کہ عیسیٰ خدا کا بیٹا ہونے کی حیثیت سے وجوداً" حقیقی ہونے کے باوجود خدا سے الگ بھی نہیں تھے۔ عیسائیت میں ابتدائی دور سے روح القدس (HolySpirit) کا ایک تصور بھی چلا آ رہا تھا۔ اگرچہ ابتداء" یہ واضح نہیں تھا کہ روح القدس اور کرانسٹ ایک ہی ہیں یا الگ الگ۔ تقریبا" تیسری صدی عیسوی میں عیسائی متکلمین میں بالاخر یہ طے کر لیا گیا کہ روح القدس، کرانسٹ سے الگ حقیقت ہے اور ازلی ہے۔ اس طرح خدا (باپ)، بیٹا (کرانسٹ) اور روح القدس پر مشتمل تثلیث کا وہ تصور پیدا ہوا جو عیسائی دنیا کا مروج عقیدہ ہے"۔

عیسائیت نے اس اعتراض کے جواب میں کہ وہ تین خداوں کو مانتے ہیں، یہ موقف اختیار کیا کہ اگرچہ عیسیٰ اور روح القدس حقیقی ہیں، اس طرح خدا کے ساتھ ہیں کہ خدا کی ناقابل تقسیم اور مطلق وحدت متاثر نہیں ہوتی۔ انہوں نے اس عقیدہ کو فلسفیانہ انداز میں بھی ثابت کرنے کی کوشش کی لیکن یہ ممکن نہ تھا۔ چنانچہ انہوں نے کہا کہ تثلیث ایک اسرار (Mystry) ہے جسے محض عقیدے کی حیثیت سے ماننا لازم ہے۔

عیسائیت میں توحید باری کی تشریح کی جو بھی کوششیں کی گئیں وہ عقیدہ تثلیث کے ہوتے ہوئے خدا کی مطلق وحدت کو کبھی ثابت نہ کر سکتی تھیں اور خدا کی اضافی وحدت ہی کے کسی نہ کسی نظریے پر منتج ہوئیں۔ تاہم عیسائیوں میں ایک گروہ ایسا بھی تھا جس نے خدا کے اس تثلیثی تصور کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ان کے سامنے دو متبادل تھے۔

۱۔ اس بات سے انکار کیا جائے کہ لوگوس خدا تھا یا خدا ہے

۲۔ لوگوس کے وجود ہی سے انکار کیا جائے۔

آریوسیوں (Arians) نے پہلا متبادل اختیار کیا جبکہ Sabelians (صابیلینز) نے دوسرا۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ باپ، بیٹا اور روح القدس میں صرف باپ ہی خدا ہے، بیٹا اور روح القدس صرف نام ہیں اس کی فعالیت کے۔

آیئے دیکھتے ہیں کہ مسلمانوں میں ذات و صفات باری کے مسئلہ کی نوعیت اور نظریات کیا ہیں، ان کا ماخذ کیا ہے اور ان کے مضمرات کیا ہیں؟

ابتدائی صدیوں میں ہی مسلم متکلمین کے ایک گروہ نے اس عقیدے کا پرچار کیا کہ قرآن پاک میں ذات باری کے لیے جو صفاتی نام استعمال کئے گئے ہیں وہ محض ذات باری یا اس کی فعلیت کو بیان کرنے کے مختلف انداز نہیں بلکہ یہ صفات باری کے نام ہیں جو ذات باری سے الگ اور زائد حقیقت ہیں۔ خدا کی ذات ازلی ہے اس لیے اس کی صفات بھی ازلی ہوں گی۔ اگر خدا کی ذات کا تصور اس طرح سے بنانے کی کوشش کی جائے تو کیا اس سے توحید کا تصور متاثر نہیں ہوتا؟ کیا ایک سے زیادہ ازلی ہستیوں کے وجود کو ماننا نہیں پڑ جاتا؟ لیکن اگر یہ نقطہ نظر اختیار کیا جائے کہ قرآن پاک میں خدا کے جو اسمائے صفات بیان ہوئے ہیں محض نام یا الفاظ ہیں اور ذات باری سے الگ کسی حقیقت کو بیان نہیں کرتے تو کیا یہ انکار صفات کے مترادف نہیں ہو گا؟

یہ مسائل تصور توحید کے حوالے سے ذات و صفات باری کے مسئلے پر پیدا ہوئے۔ جن لوگوں نے صفات باری کو ذات باری سے الگ زائد حقیقت کا حامل جانا انہیں مسلم فکر میں "صفاتیہ" (Attributist) کا نام دیا گیا۔ بعد میں اشاعرہ اس نظریے کے علمبردار بنے تاہم انہوں نے اس میں اعتدال اور توازن پیدا کرنے کی کوشش کی۔ دوسرا نقطہ نظر جسے "انکار صفات" (Anti-Attributism) کا نام دیا گیا معتزلہ کے ساتھ منسوب ہے۔ وہ اپنے آپ کو "اہل توحید" کہتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ صفات کو حقیقی ماننے سے توحید کا تصور مجروح ہوتا ہے۔ وولفسان نے بڑی محنت اور تجزیے سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ مسئلہ اور اس کے دونوں نقطہ نظر، مسلمانوں میں، عیسائیوں کے ساتھ عقیدہ تثلیث پر مباحث کے دوران پیدا ہوئے اور خود اسلام کے اندر، اس کی اپنی تعلیمات میں، کوئی ایسی بات نہ تھی جس سے عیسائیوں کے اقانیم ثلاثہ کی مانند، صفات باری کے حقیقی وجود کا عقیدہ پیدا ہو سکتا تھا۔ وولفسان نے ان مباحث میں استعمال ہونے والی

اصطلاحات مثلاً "معنویہ"، "زائدہ" اور "حقیقہ" وغیرہ کا ماخذ تلاش کر کے بھی دکھایا کہ یہ الفاظ فلو کی تعلیمات سے بذریعہ عیسائیت مسلمانوں تک پہنچے۔ اسی طرح وولفسان نے یہ بھی ثابت کیا کہ منکرین صفات، جنہوں نے صفات باری کی تشریح احوال کے حوالے سے کرنے کی کوشش کی، نے بھی عیسائیوں ہی کا اتباع کیا۔ مثلاً "صابیلینز (Sabelions) نے تثلیث کے دوسرے اور تیسرے اقنوم کی حقیقت سے انکار کرتے ہوئے انہیں خدا کے احوال قرار دینے کی کوشش کی تھی"۔

معتزلہ کے انکار صفات کے نظریے کی بنیاد ان کے "ازلیت" اور "توحید" کے مخصوص تصورات پر تھی۔ ان کے نزدیک ازلیت اور خدا لازم و ملزوم تھے۔ ذات باری کی توحید کو وہ مطلق اور ہر قسم کے شائبہ کثرت سے پاک سمجھتے تھے۔ صفاتیہ کو یہ اصول قبول نہ تھے۔ انہوں نے کہا کہ ازلیت کو صرف خدا کے لیے لازم قرار دینا ثبوت سے خالی ہے۔ چنانچہ اشاعرہ نے صفات باری کو ذات باری سے الگ ممیز اور زائد حقیقت قرار دیتے ہوئے ان کی ازلیت کا بھی دعوی کیا۔ انہوں نے معتزلہ کے تصور توحید کو بھی مسترد کیا اور توحید باری کا ایک مختلف تصور دیا۔

منکرین صفات میں سے بعض نے صفات کو حقیقی اور ازلی قرار دینے کے برعکس حقیقی (Real) اور حادث (Created) قرار دے کر مسئلے کا حل پیش کرنے کی کوشش کی۔ یہ تین صفات جنہیں حقیقی اور حادث قرار دیا گیا علم، ارادہ، اور کلام ہیں۔ غور کرنے سے پتا چلتا ہے کہ اس قسم کے نظریے کی قرآن پاک میں کہیں بنیاد نہیں ہو سکتی۔ جہم بن صفوان اور ابوالھذیل اس نظریے کے حامی تھے۔ وولفسان نے بجا طور پر کہا ہے کہ یہ نظریہ نو افلاطونی تعلیمات کے زیر اثر پیدا ہوا۔ رافزیہ اور کرامتیہ نے اس کے مماثل صفات حادث کا نظریہ (Theory of Created Attributes) پیش کیا۔ اس نظریے کے مطابق خدا میں ازل سے صرف ایک ہی قوت "خالقیت" موجود ہے۔ یہ صفت خدا میں اس وقت بھی موجود تھی جب اس نے کچھ بھی تخلیق نہیں کیا تھا۔ باقی تمام صفات اسی صفت خالقیت کے زیر اثر پیدا ہوتی ہیں۔ آٹھویں صدی کے پہلے نصف میں بعض منکرین صفات نے اپنا انکار صفات کا نظریہ خدا کی صفات علم، حیات، قدرت، ارادہ اور کلام کے انکار کی صورت میں پیش کیا[۳]۔

منکرین صفات میں سے کچھ نے صفات کے حقیقی ہونے سے انکار کے ساتھ اس بات سے بھی انکار کیا کہ یہ محض نام ہیں۔ چنانچہ انہوں نے نظریہ احوال کے ذریعے ان کی تشریح کرنے کی کوشش کی۔ اس ضمن میں ابوہاشم کا نام زیادہ مشہور ہے[۴]۔

اس نے یہ نظریہ حدود قابل العمل کے عمومی نظریے کے طور پر تشکیل دیا تھا جسے بعد میں ذات و صفات باری کے مسئلے پر استعمال کیا اور ایسے نتیجے پر پہنچا جو بیک وقت اشاعرہ اور معتزلہ کے عمومی نظریات سے مختلف تھا۔ ابوہاشم نے ایک ایسے واحد حال (SingleMode) کا نظریہ پیش کیا جو دیگر احوال کی علت ہو سکتا ہے۔ خدا تعالیٰ کے لیے جس واحد صفت کو حقیقی مانتا ہے وہ الالٰہیہ

(God-hood) ہے ۔ یہ وہ واحد صفت ہے جو صرف خدا میں پائی جاتی ہے ۔ شہرستانی کے مطابق یہ واحد صفت لازماً" چار دیگر احوال کو وجود میں لاتی ہے:

ا۔ حیات ,۲۔ علم ,۳۔ وجود ,۴۔ قدرت

ابو ہاشم نے ان دیگر احوال کے بارے میں یہ نظریہ اختیار کیا کہ وہ نہ موجود ہیں اور نہ غیر موجود , وہ صرف احوال ہیں ۔ ابو ہاشم نے یہ بھی کہا کہ یہ احوال ذات باری سے اس طرح متعلق ہیں جس طرح معلول اپنی علت سے ہوتا ہے ۔ یہ نظریہ, صفات کو حقیقی ماننے والوں کے نظریے سے مختلف تھا کیونکہ وہ صفات کو ذات باری پر زائد , ازلی اور حقیقی قرار دینے کی بنا پر ذات و صفات کے مابین علتی رشتے کو مناسب خیال نہ کرتے تھے ۔

نظریہ احوال جو کہ معتزلہ کے انکار صفات کے نظریے کی ایک متوازن اور معتدل صورت کے طور پر سامنے آیا, اسے بعض اشعری مفکرین نے بھی اثبات صفات کے ایک معتدل نظریہ کے طور پر قبول کیا , ان میں سے دو مشہور مفکرین باقلانی اور جوینی ہیں ۔ باقلانی نے اپنے صفات حقیقی کے نظریے کو نظریہ احوال سے اس طرح ہم آہنگ کیا کہ اس نے ابو ہاشم کے نظریے کے خلاف اشعری کے دلائل کا استرداد کیا , اور صفات حقیقی کے نظریے کو قائم رکھتے ہوئے نیا نظریہ احوال پیش کیا۔

پروفیسر عبدالحمید کمالی نے اپنے سلسلہ مضامین میں جو تین مضامین کی صورت میں اقبال ریویو کے جولائی ۱۹۶۳ء , جنوری ۱۹۶۴ءاور جولائی ۱۹۶۴ء کے شماروں میں شائع ہوئے , یونانی فلسفہ اور اسلام کے اساسی وجدان اور تصور وجود کا تقابلی جائزہ لیتے ہوئے اپنے تیسرے مضمون میں مسئلہ ذات و صفات باری کے ماخذ کی بہت درست نشاندہی کی ہے اور صحیح خطوط پر اس کا نظریہ تشکیل دینے کی کوشش کی ہے ۔ مسلم فلسفہ و الٰہیات میں بہت ہی کم لوگوں کی توجہ اس طرف مبذول ہوئی کہ ذات باری کی معرفت کے حوالے سے قرآن کی بنیادی اصطلاح "اسماء" ہے نہ کہ "صفات"۔ صفات سے یہاں مراد ارسطو کی منطق کی اصطلاح Attributes کا مترادف لفظ ہے جس کی بنیاد ارسطو کی مابعد الطبیعیات پر ہے جو ہر شے کو صورت اور مادہ یا ماہیت اور صفات میں تقسیم کر کے ہی ادراک کرتی ہے ۔ ارسطو کے فلسفے کا ایک بنیادی اصول " علم اور وجود کی عینیت " ہے ۔ علم سے مراد تعین ہے ۔ جس کی تعین حدود ممکن نہیں , محض عدم ہے ۔ "وہ جو بے شرط ہے , نہیں ہے ۔ وہ جس کی کوئی نہایت نہ ہو کچھ نہیں ہے ۔ " اس کے برعکس قرآنی تصور " وجود کی علم پر ماورائیت کا اصول ہے ۔ ذات باری تعین سے پاک ہے "[۱۵]۔ مقام احدیت پر تو تعینات وجود ہی نہیں رکھتے اور علم ممکن ہی نہیں ۔ لیکن جب تخلیق کائنات کا عنوان رکھا گیا اور مقام وحدت پر تعینات ظہور پذیر ہوئے , ذات باری پھر بھی تعین سے ماوراء ہے ۔ وہ تمام اشیا کی خالق ہے اور کوئی شے اس کے مثل نہیں ۔ وہ " منقطع الاشارہ ہے , کوئی نسبت اس کی طرف درست نہیں ۔ کوئی توصیف اس کی

تسخیر نہیں کر سکتی "[۶] لیکن اسلام میں جب عقائد کی عقلی تشکیل کا رجحان پیدا ہوا تو تعقلات اور منطق کے جس نظام کو استعمال کیا گیا وہ اسلامی وجدان سے بالکل مطابقت نہ رکھتا تھا۔ ذات باری کی ماورائیت کا اثبات یونانی منطق کی بنا پر ممکن نہ تھا۔ مسلم متکلمین قرآنی بصیرت سے متصادم اس منطق کو رد بھی نہ کر سکے۔ چنانچہ اسلامی عقائد کی عقلی تشکیل یونانی وجدان کے مطابق کرنے پر مجبور ہوئے۔ یونانی منطق نہ صرف وجود کو اس کی ایک شکل یعنی "ذات و صفات"، "جوہر و عرض" یا موضوع اور محمول" کا ہی عین قرار دیتی ہے بلکہ دائرہ عقل میں ذات کو صفات، جوہر کو عرض، اور موضوع کو محمول سے الگ طور پر حقیقی بھی مانتی ہے۔ اشیا کی ماہیت کے بارے میں بھی اس وجدان کی صحت محل نظر ہے، لیکن اسے فی الوقت درست مان بھی لیا جائے تو بھی اس کا ذات باری پر اطلاق کسی طور ممکن ہی نہیں۔ اساسی اسلامی وجدان کے مطابق کوئی شے ذات باری کی مثل نہیں۔ ذات باری تمام اشیا احوال و اعمال، تصورات، کیفیات اور روابط کی خالق اور مبداء ہے لیکن خود تمام حوالوں سے ماوراء ہے۔ مسلم متکلمین یونانی منطق کو ذات باری پر عائد کر کے مسائل میں الجھ گئے۔ چنانچہ بلاکیف ولا تشبیہ، مخالفۃ للحوادث، نظریہ احوال اور لا عین ولا غیر کے اصول انہوں نے ان خود ساختہ مسائل سے نجات حاصل کرتے کے لیے متعارف کروائے۔ مسلم متکلمین یہ جان ہی نہ سکے کہ اس منطق کی مابعد الطبیعیات قرآن کی مابعد الطبیعیات سے یکسر مختلف ہے۔

پروفیسر عبدالحمید کمالی کے مطابق 'اسم' کی منطق 'صفت' کی منطق سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ منطقی طور پر 'اسم' ذات سے جدا امر ہے۔ مسمی اپنے وجود کے ہر پہلو اور اپنی ذات کی جملہ تفصیل کے ساتھ ہمیشہ 'اسم' سے ماورا ہوتا ہے۔ اسم کے ذریعے ایک فرد ذی شعور کسی اور شے کے علم کا اثبات کر کے اس کے وجود یا عدم پر گواہ ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ذات مسمی زندہ، بیدار اور خود آگاہ ہو تو وہ اس اسم سے باخبر ہو سکتی ہے جس سے دوسرے اسے موسوم کرتے ہیں۔ نامِ ذات کے ساتھ اس طور پر متعلق ہو جاتا ہے کہ نام کے ساتھ ہی ذات مسمی متوجہ ہو جاتی ہے۔ یہ نسبت ہرگز صفت اور موصوف یا ظاہر و باطن کی نسبت کی طرح نہیں۔ صفت جزو ذات ہوتی ہے جبکہ مسمی ہمیشہ اسم سے تنزیہ ذاتی کا حامل ہوتا ہے۔ عبدالحمید کمالی کے مطابق 'اسم' اور 'صفت' کی منطق میں مزید فرق یہ ہے کہ اسم تابع الوجود ہوتا ہے جبکہ صفت متبع الوجود ہوتی ہے۔ اسی طرح اسم موخر بالوجود ہوتا ہے جبکہ صفت متقدم بالوجود ہوتی ہے۔ اسم پر کوئی منطقی تحدید بھی ممکن نہیں۔ ہر امر کا ایک اسم ممکن ہے۔ اس اصول پر جملہ حقیقت علما" اسماء کے نظام کی صورت میں ظاہر ہو سکتی ہے۔ اس کے برعکس اقرار صفات سے ہمیشہ تحدید وجود لازم آتا ہے اس لیے کہ ذات سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو صفت کے تعین میں موجود ہوتا ہے "[۷]۔

عبدالحمید کمالی صاحب نے اسماء کی درجہ بندی کرتے ہوئے اسم ذات اور اسمائے توصیفی کے فرق کی بھی وضاحت کی ہے۔ جب اسم کسی وجود 'من حیث وجود' کی علامت ہو تو وہ اسم ذات ہے۔ جو زندہ یا خود آگاہ نہ ہو اسے دوسرے اسم سے موسوم کرتے ہیں جو اس کی ذات

کے لیے قائمقام ہوتا ہے جبکہ ذات خود آگاہ اپنی خود شعوری میں اپنے آپ کو ایک اسم سے موسوم کرتی ہے۔ اسم ذات چونکہ خود ذات کا اسم ہوتا ہے اس لیے اس میں ذات کے کسی حال کی دلالت نہیں پائی جاتی، کسی فعل کی طرف اشارہ نہیں ہوتا اور اس کے کسی اثر سے التفات خاص نہیں ہوتا، ذات من حیث ذات اس کا مفہوم و مصداق ہوتی ہے۔ اسمائے توصیفی کے بارے میں کمالی صاحب کا نظریہ ہے کہ ذات باری کا ایک وجدان تو اسم ذات کے ذریعے ہوتا ہے جبکہ دوسرا وجدان اس کی فعلیت کا احساس ہے۔ اسم ذات کے ماسوا جتنے اسماء الٰہی ہیں ان کا سرچشمہ یہی وجدان ہے۔ کمالی صاحب کا نظریہ یہ ہے کہ ذات باری کے بے شمار نام اس کے وجود کی فعالیت سے ظہور میں آتے ہیں مگر ہم انسانوں کو صرف تھوڑے سے ناموں کا علم ہے اس لیے کہ ہمارے دائرہ تجربہ میں کم و بیش سو سے کم نوعیت کے کام آتے ہیں۔ کمالی صاحب کا نظریہ ہے کہ اسمائے صفات دراصل اسمائے بیانیہ ہیں۔ ہر فعل الٰہی سے اسکے اسم فاعل کی حیثیت سے اسمائے بیانیہ اخذ کیے جا سکتے ہیں[۱۸] راقم کے خیال میں تمام اسمائے بیانیہ کو اسماء الحسنٰی نہیں کہا جا سکتا۔ صرف وہی اسمائے بیانیہ اسماء الحسنٰی کہلانے کے مستحق ہوں گے جنہیں خود خدا نے بیان کیا ہو۔ صرف خدا ہی اپنے اسماء الحسنٰی کو بہتر جانتا ہے کسی اور کو یہ حق نہیں کہ وہ خدا کے اسماء الحسنٰی میں کوئی اضافہ کر سکے۔ بعض صوفیا کے حوالے سے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ "دہر" یا "دہور" کو اسمائے الٰہی جانتے تھے اور معتقدین کو ذکر کی تلقین کرتے تھے۔ لیکن یہ الفاظ اسماء الحسنٰی نہیں ہو سکتے۔ جس روایت کی بنیاد پر انہیں اسماء الحسنٰی ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے وہ اس طرح ہے "زمانے کو برا نہ کہو کہ میں خود زمانہ ہوں۔" لیکن یہ روایت بھی حضور کی فرمائی ہوئی بات نہیں ہو سکتی۔ قرآن پاک اس کے درست ہونے کی تصدیق نہیں کرتا۔ یہ بے سند روایت ہے اور قرآن پاک سے متصادم۔ اگر یہ روایت اس طرح ہوتی کہ "زمانے کو برا نہ کہو کہ نفع اور ضرر باذن اللہ ہوتا ہے، تو یقیناً درست ہوتی۔

اقبال اپنے فلسفے میں خدا کو زمان خالص (Pure Duration) قرار دیتا ہے۔ لیکن قرآن پاک اللہ تعالیٰ کے کسی نام کا ذکر نہیں کرتا۔ جس سے یہ تصور اخذ کیا جا سکے۔ اقبال نے جو روایت بیان کی ہے، قرآن پاک اس کی تصدیق نہیں کرتا۔ کسی صوفی یا صوفیا کے سلسلے کا کوئی ارشاد بھی سند کا درجہ نہیں رکھتا جب تک وہ قرآن پاک سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔ اللہ زمان و مکان کا خالق ہے۔ زمان تسلسل اور زمان دوران سمیت زمان کے تمام تجربات اور تصورات اللہ کی تخلیق ہیں۔ خالق ہمیشہ اپنی تخلیق سے ماوراء ہوتا ہے۔ زمان خالص انسانی تصور ہے اور خدا انسانی تصورات کی دسترس سے وراء الوراء ہے۔ کوئی تخیل بھی اسے گرفت میں نہیں لا سکتا۔ اس کے بارے میں وہی بات درست ہے جو وہ اپنے شاہدین کے ذریعے خود بیان فرمائے اور اللہ کا فرمان اس کا مصدق ہو۔

ایک موقع پر یہ نعرہ بھی لگایا گیا کہ رام اور رحمان ایک۔ اللہ کے الہامی کلام میں 'رحمان' کے اسماء الحسنٰی میں سے ہونے کی سند موجود ہے۔ ہندوؤں کی مذہبی کتابوں کی الہامی ہونے کی کوئی سند نہیں۔ خود ہندوؤں کا بھی ایسا دعویٰ نہیں۔ رام کو ہندو خدا کا اوتار مانتے ہیں۔ اسلام

اسے شرک قرار دیتا ہے۔ اس قسم کی تطبیق قرآن پاک کے مطابق اللہ کے ناموں میں الحاد ہے اور اللہ نے اس سے منع فرمایا ہے[۲۱]

یہودیوں کے مطابق خدا نے ان پر اپنا ذاتی نام یہوہ (Jehovah) الہام فرمایا۔ عبرانی زبان میں اس کے معنی "وہ جو کہ ہے"۔ یہ نامکمل جملہ ہے۔ یہودی اور عیسائی اہل کتاب ہیں۔ قرآن پاک یہودیوں کے اس دعوے کے بارے میں خاموش ہے لہٰذا یہی کہنا درست ہے کہ جو اللہ نے فرمایا وہی حق ہے[۲۲] اور یہوہ اور اللہ میں عینیت قائم کرنا درست نہیں۔

عیسائی علم الکلام ذات باری کو ورائے سخن (Ineffable) قرار دینے کے علاوہ لامحدودیت (Infinity)، تغیرناپذیری (Immutalility) ازلیت (Eternty) کو اس کی صفات قرار دیتا ہے۔ ہمارے نقطہ نظر سے ذات باری کو ان صفات سے متصف کرنا درست نہیں[۲۳]۔ ذات باری نے اپنے نام الہام فرمائے ہیں۔ ذات باری کو ان ناموں سے موسوم کر کے بالکل بات کی جا سکتی ہے۔ خدا تعالیٰ نے اپنی صفات (خلقیت، ربوبیت وغیرہ) بیان فرمائی ہیں ان کے حوالے سے ذات باری پر بات کی جاسکتی ہے۔ ذات باری نے اپنی سنت کا بیان بھی فرمایا ہے۔ ذات باری کو لامحدود اور ناقابل تغیر کہنا بھی ویسے ہی غیر درست ہے جیسے اسے محدود اور تغیرپذیر قرار دینا۔ یہ مخلوق کی صفات ہیں۔ اشیا کائنات اور افراد کو محدود اور متغیر سمجھا جاتا ہے لیکن کائنات میں لامحدودیت کے تصورات بھی ملتے ہیں مثلاً" قدرتی اعداد، طاق و جفت اعداد وغیرہ۔ کائنات کی زمانی و مکانی حدود کا حتمی تعین بھی انسان نہیں کر سکا۔ محدود اشیا اور لامحدود تصورات کا خالق خود ان سے ماوراء ہے۔ تمام تغیرات اور غیر متغیر قوانین یا اصولوں کا خالق تغیر اور عدم تغیر کے انسانی تصورات سے وراء الوراء ہے[۲۴]۔ ازلیت کا لفظ زمانی تسلسل کی ماضی کے حوالے سے لامحدودیت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور زمان سے ماورائیت (Timelessness) کے معنی میں بھی۔ زمان و مکان کا خالق زمان و مکان اور تمام زمانی و مکانی تصورات و تخیلات سے ماورا ہی ہو سکتا ہے۔

ذات باری کی ماورائیت کا اثبات کرنے سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر خدا اور کائنات میں کیا رشتہ ہے اور صفات باری اور صفات انسانی میں کیا تعلق ہے۔ قرآن پاک کائنات کو حقیقت قرار دیتا ہے[۲۵]، خدا خالق حقیقت (Creator of Reality) ہے۔ ماورا زمان و مکان ہستی زمان و مکان کی خالق ہے۔ وہی اسے قائم رکھنے والا (Sustainer) ہے۔ وہ اپنے علم اور قدرت میں تمام حقیقت کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ وہ ہر جگہ موجود ہے لیکن کائنات میں سریانی (Immanent) نہیں جیسے روح جسم میں یا آگ لوہے میں سریانی ہوتی ہے۔ وہ سریانیت سے پاک ہے۔ تخلیق اپنے خالق کی نشانیوں سے بھری ہوتی ہے لیکن خالق کی ذات میں شریک نہیں ہوتی، اس کی ذات کا حصہ نہیں ہوتی۔ کائنات کو حقیقت (Reality) قرار دینا درست لیکن خالق حقیقت کو حقیقت مطلق (Ultimate Reality) کہنا نادرست ہے، یہ اصطلاح خالق کی مخلوق سے ماورائیت کے منافی ہے۔ یہ اصطلاح حقیقت اور خالق حقیقت میں نوعیت کے فرق کی نفی کر کے صرف محدودیت اور لامحدودیت کا اثبات کرتی ہے۔ ذات

باری معبود اور انسان اس کے عبد ہیں۔ معبود انسانی صفات یا انسان کے صفاتی ناموں کا مصداق ہونے سے ماورا ہے۔ ذات باری کی شان ہے کہ وہ خواہش سے پاک ہے۔ یہی اس کی صفات کا رنگ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں فرمایا ہے کہ اللہ کے رنگ سے اچھا رنگ کس کا! اپنے آپ کو اللہ کے رنگ میں رنگ لو"۔ جب انسان کو خواہش سے پاک ہونے کا شرف ہو جاتا ہے، اس کی صفات محض اللہ کی رضا کے لیے اپنا اظہار کرتی ہیں تو اس کی ذات و صفات اللہ کے رنگ میں رنگ جاتی ہیں۔ دائرہ عبدیت میں اللہ کے رسول اور شاہدین کی ذات کامل طور پر اللہ کے رنگ میں رنگی ہوئی ہوتی ہے۔ صفات باری اور صفات انسانی میں مماثلت صرف رنگ کے اعتبار سے ممکن ہے۔ شاہدین کے اتباع سے بندہ اللہ کے رنگ میں رنگ جاتا ہے تاہم یہ بات ہمیشہ ملحوظ رہنی چاہیے کہ بندہ عبد ہی رہتا ہے، اور دائرہ عبدیت میں اعلیٰ ترین مقام حضور نبی کریم کو حاصل ہے۔

سینٹ اکوائنس نے صفات باری اور انسانی صفات میں مماثلت کا جو اصول پیش کیا ہے وہ درست نہیں۔ سینٹ تھامس اکوائنس نے کہا ہے کہ ہم پالتو کتے کے بعض افعال کو انسانی افعال پر قیاس کر کے کتے میں وفاداری کی صفت کا اثبات کرتے ہیں حالانکہ کتے کا شعوری درجہ انسان کے شعوری درجہ سے بہت کم اور بہت مختلف ہے اور ہمیں قطعاً علم نہیں کہ وہ افعال جنہیں ہم کتے کی وفاداری پر محمول کرتے ہیں سرانجام دیتے وقت کتے کا فہم اور احساسات کیا ہوتے ہیں۔ سینٹ تھامس کہتے ہیں اسی طرح جب ہم انسان میں کسی صفت کا اثبات کرتے ہیں (مثلاً یہ کہ فلاں عادل ہے) اور ذات باری کے لیے بھی اسی صفت کو بیان کرتے ہیں تو اس صفت کے محدود انسانی فہم کو لامحدود درجے میں قیاس کر کے ذات باری سے منسوب کرتے ہیں۔ سینٹ تھامس اکوائنس یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ قیاس کی پہلی صورت میں برتر سطح سے اپنے سے کم تر فہم و ادراک والی ہستی کے بارے میں مماثلت کا ادراک کرتے ہیں (یہ نسبتاً صحت کے زیادہ قریب ہے) جبکہ دوسری صورت میں ہم اپنے فہم و ادراک سے لامحدود برتر ہستی کو اپنے تجربے کی مماثلت پر قیاس کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ خدا نہ محدود ہے نہ غیر محدود۔ معکوس تصورات (Ultimate Contraries) صرف ایسی ہستیوں پر قابل اطلاق ہیں جو نوعیت کے اعتبار سے یکساں ہوں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ خدا اور انسان کی صفات کے لیے استعمال ہونے والے یکساں الفاظ یکسر مختلف المعنی ہوتے ہیں۔ جب انسان اللہ کے رنگ میں رنگ جاتا ہے تو بندے کی بات خدا کی بات بندے کا عمل خدا کا عمل، بندے کا فیصلہ خدا کا فیصلہ اور بندے کی عطا خدا کی عطا ہو جاتی ہے۔

امام غزالی صاحب نے اپنی کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں اللہ تعالیٰ کے لیے سات بنیادی صفات: قدرت، علم، حیات، ارادہ، سمع و بصر اور کلام کو ثابت کیا ہے۔ غزالی صفات باری کو حقیقی اور ذات باری سے ممیز اور زائد سمجھتے ہیں۔ مثلاً" ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ علم خدا ہے، یا حیات یا کلام خدا ہے۔ یہ ذات باری سے ممیز تصورات ہیں۔ لیکن ذات باری سے الگ کسی ذاتی معنویت یا حقیقت کا حامل قرار دینا امام غزالی کا منشا نہیں جیسے ارسطو کی منطق کی اصطلاح صفت(Attribute) اور ماہیت (Essence) میں متصور ہے۔ یہ کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ذات باری کی بنیادی صفات کو سات متصور کرنا درست نہیں ہو سکتا۔ انسان اپنے محدود شعور کے مطابق ہی صفات باری کا ادراک کر سکتا ہے۔ ذات باری یا صفات باری کا احاطہ کر سکنا ممکن ہی نہیں۔ صفات باری ازلی ہیں ۔ مرتبہ احدیت میں بھی ذات باری کے ساتھ ہیں۔ لیکن تعین سے ماورا۔ مرتبہ وحدت پر اسماء الحسنیٰ کا ظہور ہوتا ہے۔ ذات و صفات باری ہمیشہ تعین سے ماوراء ہیں۔ اسماء الحسنیٰ ہی ذات و صفات باری کی معرفت کا درست اسلوب مہیا کرتے ہیں کہ خالق اور مخلوق کے رشتوں کا تعین ان سے ہوتا ہے۔

حواشی

۱۔ عبدالحمید کمالی، مقولہ صفات اور تصور اسماء اقبال ریویو شمارہ جولائی ۱۹۶۴ء اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ص ۳۔۵

۲۔ القرآن ۲:۱۳۸

۳۔ M. Saeed Sheikh,"Studies In Muslim Philosophy", Sh. Muhammad Ashraf Kashmire Bazar Lahare, 1974, P. 22

۴۔ عبدالحمید کمالی، مقولہ صفات اور تصور اسماء ص ۱۴

۵۔ H.A. Wolfson,"The Philosophy of The Kalam", Harvard University Press Cambrige, 1976, P 140-146

۶۔ Harry Austrian Wolfson,"Religious Philosophy: A Group of Essays", The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1961, P.31

۷۔ Ibid,P.28-38

۸۔ Ibid,p.31

۹۔ Ibid,p.31-32

۱۰۔ Ibid,p.42

۱۱۔ Ibid,p.42-43

۱۲۔ Ibid,p.47

۱۳۔ Ibid,"The Philosophy of the Kalam" p.43-45

۱۴۔ ابو ہاشم کے نظریہ احوال کی بنیاد معمر کے نظریہ معنی پر تھی۔ معمر نے یہ نظریہ نویں صدی میں پیش کیا۔ اگرچہ معمر کے اس نظریہ کا تعلق براہ راست ذات و صفات باری کی نوعیت کے مسئلہ سے نہیں ہے لیکن ابو ہاشم کے نظریہ احوال کو سمجھنے کے لیے اس نظریہ کو سمجھنا ضروری ہے۔

معمر کے پیش نظر یہ سوال تھا کہ اشیا ایک دوسرے سے مختلف کیوں ہوتی ہیں؟ وہ سکون اور حرکت، سیاہی اور سفیدی اور زندگی اور موت کو اشیا کے بنیادی اختلاف سمجھتا تھا اور ان اختلافات کی وجہ پر غور و فکر کرتا تھا۔ یہ بات بھی زیر غور تھی کہ اشیا کی صفات (Accidents) میں اختلافات (Difference) اور مماثلت (Sameness) کی وجہ کیا ہے؟ معمر کے نزدیک صفات کا اختلاف اور مماثلت "معنی" کی وجہ ہوتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق "معنی" شے کے اندر موجود ہوتا ہے۔ معمر یہ بھی کہتا ہے کہ جب کسی جسم میں ایک "معنی" کی وجہ سے کوئی عرض پیدا ہوتا ہے تو اس "معنی" کے پیچھے "معنی" کا ایک لامحدود سلسلہ ہوتا ہے۔ بعض رپورٹوں کے مطابق "معنی" کے لیے اشیا لفظ بھی استعمال کرتا ہے۔ معمر تقریباً تمام متکلمین کی طرح جوہریت کا حامی تھا۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ ایٹم خود جسم نہیں بلکہ آٹھ مختلف جو ہر مل کر جسم (Body) کی تشکیل کرتے ہیں۔ ایٹم کس طرح وجود میں آتے ہیں؟ اس کا جواب وہ دیتا ہے کہ خدا انھیں تخلیق کرتا ہے۔ جسم کس طرح وجود میں آتے ہیں؟ اس کا جواب وہ دیتا ہے کہ خدا انھیں تخلیق کرتا ہے۔ لیکن اعراض خدا تخلیق نہیں کرتا، وہ جسم کی اپنی فطرت سے پیدا ہوتے ہیں۔ معمر کہتا ہے کہ ہر ایٹم کی اپنی فطرت ہوتی ہے اور جب ایٹموں کے ملنے سے جسم کی تخلیق ہوتی ہے تو ایٹم اپنی فطرت کی بنیاد پر اس جسم میں اعراض پیدا کرنے کا باعث بنتے ہیں۔ معمر کے سو سال بعد انھیں سوالات پر غور و فکر کرتے ہوئے اور ان نظریات کا تنقید جائزہ لیتے ہوئے ابو ہاشم نے نظریہ احوال پیش کیا۔

۱۵۔ عبدالحمید کمالی، ماہیت خود آگہی اور خودی کی تشکیل، اقبال ریویو شمارہ جولائی ۱۹۶۳، اقبال اکادمی پاکستان، ص ۴

۱۶۔ ایضاً" ص ۶

۱۷۔ عبدالحمید کمالی، مقولہ صفات اور تصور اسماء ص ۱۱۔ ۹

۱۸۔ ایضاً" ص ۲۸

۱۹۔ قرآن پاک میں اسماء الحسنٰی جو مفرد یا مرکب الفاظ کی صورت میں آئے ہیں یا انھیں کسی آیت کے مفہوم سے متعین کیا گیا ہے تفسیر فاضلی میں یہ ننانوے تحریر کئے گئے ہیں لیکن ان کی تعداد کا ذکر نہیں کیا گیا کیونکہ قرآن پاک میں اسماء الحسنٰی کی تعداد کے لیے سند بیان نہیں کی گئی۔ محمد اشرف فاضلی، تفسیر فاضلی (منزل دوم) فاضلی فاونڈیشن لاہور، بار دوم ۱۹۹۶ء ص ۳۰۵

غلام احمد پرویز نے "اللہ تعالٰی کی جو صفات قرآن پاک میں بیان ہوئی ہیں۔ خواہ وہ ایک لفظ ہوں یا انھیں کسی آیت کے مفہوم سے متعین کیا گیا ہو" کی تعداد ۸۹ بیان کی ہے تاہم یہ بھی کہا ہے کہ "اس فہرست میں اضافہ بھی ہو سکتا ہے یعنی جو باتیں خدا نے اپنی طرف منسوب کی ہیں ان سے اس کی صفت متعین کر لی جائے جیسے تدبیر امور سے المدبر وغیرہ"۔

غلام احمد پرویز، تبویب القرآن (جلد اول) ادارہ طلوع اسلام، لاہور، ۱۹۷۷ء ص ۲۰۹

قاضی محمد سلیمان منصور پوری کی تحقیق کے مطابق کتب روایات میں مختلف طرق میں جو نام بیان ہوئے ہیں ان کا شمار ۱۵۸ ہے اور ان میں سے آٹھ نام مرکب اور ۱۵۰ نام مفرد ہیں۔ قاضی سلیمان سلمان منصور پوری، شرح اسماء الحسنٰی، ادارہ اسلامیات، لاہور، ص ۲۳ (سال اشاعت نہیں ہے) قاضی صاحب نے اپنا حاصل تحقیق یہ بیان کیا ہے کہ "بر سہہ طرق روایات اور اسماء مبینہ پر غور کرنے کے بعد ایک متحقق و متجس بہ آسانی اس نتیجہ پر پہنچ سکتا ہے کہ اسماء الحسنٰی کا تعین و تفصیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں" ایضاً" ص ۱۴

قاضی صاحب نے ایسے اسماء کا انتخاب کرنے کی کوشش کی ہے جو مفرد ہوں اور قرآن پاک میں بطور اسم آئے ہیں لیکن یہ ننانوے سے کم تھے چنانچہ چند ایسے اسماء جنہیں متخرج اور قرآن سمجھا گیا ہے شامل کر کے پہلے باب میں ننانوے اسماء کی تشریح کی ہے۔ ایضاً"، ص ۲۰۸

۲۰۔ اور اللہ کو اسکے اسماء الحسنٰی ہی سے پکارو اور انھیں چھوڑ دو جو اس کے اسماء میں الحاد کرتے ہیں۔ وہ جلد ہی اپنے کیے کی جزاء پائیں گے (۷:۱۸۰)

۲۱۔ اور اللہ نے آسمانوں اور زمین کو حق کے ساتھ خلق کیا ہے ۔۔ ۲۲"۵ محمد اشرف فاضلی تفسیر فاضلی (منزل ششم)، فاضلی فاونڈیشن لاہور ۱۹۹۷ء ص ۳۱۶

۲۳۔ القرآن (۲:۱۳۸)

۱۲۲

اقبال اکادمی پاکستان

○

چند نئ مطبوعات

۱۔ قرطاس اقبال — پروفیسر محمد منور — ۱۷۵/۔

ISBN - 969-416-284-x

۲۔ قطرہ اشکی بر تربت اقبال (فارسی) — دکتر حسین رزمجو — ۱۵۰/۔

ISBN - 969-416-041-3

۳۔ شرق و غرب در کلام اقبال (فارسی) — دکتر شہین دخت مقدم صفیاری — ۱۳۰/۔

ISBN - 969-416-259 -9

۴۔ ھرچہ گوید دیدہ گوید (فارسی) — محمد سہیل عمر — ۱۵۰/۔

ISBN - 969-416-287-4

۵۔ علامہ محمد اقبال۔ تقریریں۔ تحریریں اور بیانات — مترجم: اقبال احمد صدیقی — ۲۰۰/۔

ISBN - 969-416-043-x

۶۔ اقبال اور تحریک آزادی کشمیر — غلام نبی خیال — ۱۵۰/۔

ISBN - 969-416-253-x

تراجم

خطبہ ششم

اسلام میں حرکت کا اُصول

خطبہ : ڈاکٹر محمد اقبال

ترجمہ : ڈاکٹر وحید عشرت

"اجتہاد کی یہ آزادی کہ ہم اپنے شرعی قوانین
کو فکر جدید کی روشنی اور تجربے کے مطابق از سر
نو تعمیر کریں بہت ناگزیر ہے"

اقبال

ڈاکٹر محمد اقبال کے مشہور زمانہ خطبات کا ترجمہ اقبال اکادمی پاکستان کے اہم منصوبوں میں شامل ہے۔ ڈاکٹر وحید عشرت تمام خطبوں کا ترجمہ مکمل کر چکے ہیں۔ یہ تراجم اقبالیات میں بالترتیب شائع ہو رہے ہیں۔

۱۔ پہلا خطبہ۔۔۔۔علم اور مذہبی مشاہدہ۔ جولائی ۱۹۹۴
۲۔ دوسرا خطبہ۔۔۔۔مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار۔۔۔جنوری ۱۹۹۵
۳۔ تیسرا خطبہ۔۔۔۔۔خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم۔۔ جولائی ۱۹۹۶
۴۔چوتھا خطبہ۔۔۔۔۔انسانی خودی اس کی آزادی اور لافانیت۔ جنوری ۱۹۹۸
۵۔ پانچواں خطبہ۔۔۔۔۔مسلم ثقافت کی روح۔ جنوری ۱۹۹۹
۶۔ چھٹا خطبہ۔۔۔۔۔۔۔اسلام میں حرکت کا اصول جولائی ۱۹۹۹
۷۔ ساتواں خطبہ۔۔۔۔۔کیا مذہب کا امکان ہے۔ جنوری ۲۰۰۰ میں شائع ہو گا

ان تراجم کے بارے میں آپ کی تنقیدی آرا کا خیر مقدم کیا جائے گا۔

اسلام ' ثقافتی تحریک کی بنا پر کائنات کے ساکن ہونے کے قدیم تصور کو مسترد کرتا ہے اور کائنات کے حرکی نظریے تک رسائی حاصل کرتا ہے ۔ وہ فرد کی قوت کو اس کے ہیجانی نظم کی وحدت کی حیثیت سے قبول کرتا ہے 'مگر خونی رشتے کو انسانی وحدت کی اساس کے طور پر رد کرتا ہے ۔ خالص خونی رشتے کی پیوند زمین سے ہوتی ہے ۔ انسانی وحدت کی خالص نفسیاتی بنیاد کی تلاش اسی وقت ممکن ہے ' جب ہم تمام انسانی زندگی کے اپنی اصل میں روحانی ہونے کا ادراک حاصل کریں ۔ یہ نئی وفاداریوں کا ایک ایسا تخلیقی ادراک ہو گا جسے باقی رکھنے کے لیے رسوم و رواج کی احتیاج نہیں ۔ اس سے انسان اس قابل ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو زمینی وابستگیوں سے آزاد کر لے ۔ ابتدا میں عیسائیت رہبانی نظام کی صورت میں ظاہر ہوئی ۔ جسے قسطنطین نے وحدت کے نظام میں بدلنے کی سعی کی ۔ جب وہ اسے اتحاد کی بنیاد نہ بنا سکا تو شہنشاہ جولین واپس روم کے پرانے دیوتاؤں کی طرف مڑ گیا ' جس کی اس نے نئی فلسفیانہ تعبیرات کیں ۔ تہذیب و تمدن کا مطالعہ کرنے والا عصر جدید کا مورخ ۔ ایچ ۔ ڈینیسس دنیا کی اس حالت کو بخوبی جان سکتا ہے جو تاریخ کے سٹیج پر اسلام کے نمودار ہونے کے وقت تھی ۔

> " یوں نظر آتا ہے کہ وہ عظیم تہذیب جس کی تعمیر میں چار ہزار برس لگے انتشار کے دھانے پر پہنچ گئی تھی اور انسانیت بربریت کی حالت میں پہنچا ہی چاہتی تھی ۔ جہاں ہر قبیلہ اور فرقہ ایک دوسرے کے خون کا پیاسا تھا ۔ جہاں نظم و نسق کو کوئی نہ جانتا تھا ۔ فرسودہ قبائلی احکام اپنی قوت کھو کر بے اثر ہو چکے تھے ۔ پرانے انداز حکمرانی پر عمل کرنے والا کوئی نہ تھا ۔ عیسائیت کے نئے قواعد و ضوابط اتحاد اور

تنظیم پیدا کرنے کی بجائے تقسیم در تقسیم اور بربادی کا باعث بن چکے
تھے۔ یہ وہ وقت تھا جب آشوب اور المیے کے سوا کچھ نہ تھا۔
تہذیب کے چھتنار درخت کی طرح جو پوری دنیا پر چھایا ہوا تھا اور
جس کی شاخیں فنون لطیفہ' سائنس اور ادب کے سنہرے پھل پھولوں
سے لدی پھندی تھیں یہ تنا عزت و احترام کے رس کے بہہ جانے کے
باعث گرچہ باقی نہ تھا۔ تاہم ابھی تک لڑکھڑاہٹ کے باوجود کھڑا تھا۔
اس کی جڑیں اندر سے گل سڑ چکی تھیں۔ جنگ کے تھپیڑوں کے باوجود
اس کی زندگی کا مدار پرانے قوانین اور رسومات پر منحصر تھا۔ یہ کسی بھی
لمحے دھڑام سے گر سکتا تھا' کیا کوئی ایسی ثقافت تھی جو یہاں پروان
چڑھ سکے۔ اور نوع انسانی دوبارہ کسی اتحاد سے منسلک ہو سکے اور
انسانی تہذیب کو تباہی سے بچایا جا سکے۔ لازمی بات ہے کہ یہ ثقافت
کسی نئی طرز کی ہونی چاہیے تھی۔ پرانے احکامات اور رسومات مر چکی
تھیں اور اس طرح کی عمارت کی تعمیر کے لیے صدیاں درکار تھیں"

مصنف ہمیں یہ بتاتا ہے کہ دنیا کو ایک نئی ثقافت کی احتیاج تھی جو ملوکانہ ثقافت کی جگہ لے سکے اور اس نظام کی جگہ لے' جہاں وحدت کے سارے نظامات خونی رشتوں پر استوار تھے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ بہت حیران کن بات ہوگی کہ ایسی ثقافت عربوں کے ہاں سے نمودار ہو اور وہ بھی ایسے وقت میں جبکہ اس کی ضرورت بہت زیادہ ہو۔ تاہم اس میں تحیر کی کوئی بھی بات نہیں۔ کیونکہ حیاتیاتی دنیا وہبی طور پر اپنی ضرورتوں کو خود جان لیتی ہے اور انتہائی کڑے لمحات میں اپنی سمت کا تعین خود کر لیتی ہے۔ یہی وہ چیز ہے' جسے ہم مذہب کی زبان میں پیغمبرانہ وحی کہتے ہیں۔ یہ بالکل فطری ہے کہ اسلام نے انتہائی سادہ لوگوں کے ذہنوں کو جلا بخشی جسے پرانی ثقافتوں میں سے کسی نے نہیں چھوا تھا تاہم عرب جغرافیائی طور پر نہایت اہم پوزیشن رکھتے تھے۔ جہاں تین براعظم آپس میں ملتے تھے۔ نئی ثقافت نے دنیا کی وحدت کی بنیاد اصول توحید میں پائی۔ انسانیت کی عقلی اور جذباتی زندگی میں ایک زندہ قوت بنانے کے لیے اس اصول کو اطلاقی صورت دینا اسلامی سیاست کا نصب العین اور مدعا ہونا چاہیے۔ یہ کسی تخت و تاج کی بجائے خدا سے اخلاص کا طالب ہے اور خدا پر ہی زندگی کی تمام مطلق روحانی بنیادوں کا انحصار ہے۔ خدا سے اخلاص اور وفاداری کا مطلب خود انساں کی اپنی مثالی فطرت سے وفاداری ہے جیسا کہ اسلام نے سمجھا ہے۔ انسانی زندگی مطلقاً" روحانی بنیادوں پر استوار ہے' جو ازلی تغیر اور تنوع میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ وہ لازمی طور پر کچھ ایسے ابدی اصول رکھتی ہے جن پر وہ اجتماعی زندگی کی چلاتی ہے اس مسلسل تغیر پذیر دنیا میں استقامت کے لیے وہ ہمیں کچھ ابدی اصول دیتی

زوال کو روکنے کا علاج ثابت نہیں ہوتی ۔ تاریخ کا فیصلہ ' جس طرح ایک عصر جدید کا مصنف شگفتہ انداز میں لکھتا ہے ۔ وہ فرسودہ تصور جسے خود ان لوگوں نے مسترد کر دیا ہو کبھی طاقت نہیں پکڑ سکتا ۔ صرف وہی موثر قوت ہو گی جو لوگوں میں انحطاط روکنے کے لیے ایسے افراد کو ابھارے گی ' جن کی اپنی ذات میں مرکزیت اور ارتکاز موجود ہو گا ۔ ایسے افراد ہی زندگی کو گہرے طور پر جان سکتے ہیں ۔ یہی لوگ ایسے نئے معیارات کا تعین کریں گے جن کی روشنی میں ہم دیکھنا شروع کریں گے کہ ہمارا ماحول مکمل طور پر تبدیل نہیں ہوا بلکہ یہ تجدید نو کا ضرورت مند ہے ۔ یہ رجحان کہ ماضی کی تعظیم کرتے ہوئے کچھ زیادہ ہی معاشرے کو منظم کر دیا جائے جیسا کہ تیرھویں صدی میں مسلمان فقہا نے کیا وہ خود اسلام کے اپنے مزاج کے منافی ہے ۔ نتیجتہ" ابن تیمیہ ؒ کی صورت میں اس کے خلاف شدید رد عمل ظاہر ہوا ' جو اسلام کے مبلغ اور بے تکان لکھنے والے مصنف تھے ۔ آپ ۱۲۶۳ھ میں سقوط بغداد کے کوئی پانچ سو سال بعد پیدا ہوئے ۔

ابن تیمیہ ؒ حنبلی روایت میں پروان چڑھے ' انہوں نے اپنے لیے آزادانہ اجتہاد کرنے کا دعویٰ کیا ۔ انہوں نے مکاتب فقہ کی قطعیت کے خلاف بغاوت کی اور اپنے اجتہاد کے آغاز کے لیے اجتہاد کے اولین اصولوں کی طرف رجوع کیا ۔ ظاہری مکتب فکر کے بانی ابن حزم کی طرح انہوں نے قیاس اور اجماع کے اصول پر حنفی استدلال کو مسترد کر دیا ' جیسا کہ پرانے فقہا نے سمجھا ہوا تھا ۔ کیونکہ ان کی فکر کے مطابق اجماع ہی تمام تر توہم پرستی کی بنیاد ہے جب ہم ان کے زمانے کی اخلاقی اور عقلی صورت حال کو دیکھتے ہیں تو اس میں کوئی شک نہیں رہ جاتا کہ وہ ایسا کرنے میں حق بجانب تھے ۔ سولہویں صدی میں جلال الدین سیوطی نے بھی اپنے لیے اجتہاد کے حق کا دعویٰ کیا اور اس میں اس خیال کا اضافہ کیا کہ ہر صدی کے آغاز میں ایک مجدد پیدا ہوتا ہے ۔ مگر ابن تیمیہ کی تعلیمات کا مکمل اظہار بے شمار امکانات رکھنے والی اٹھارویں صدی کی اس تحریک میں ہوا جو نجد کے صحرا سے شروع ہوئی ۔ جس کو میکڈونلڈ نے اسلام کے زوال کی دنیا میں روشنی کا دائرہ یا نقطہ بیان کیا ہے ۔ حقیقت میں بھی یہ جدید اسلام کی زندگی کی پہلی دھڑکن تھی ۔ اس تحریک کی تعلیمات کے اثرات ایشیا اور افریقہ کی تمام بڑی اور جدید تحریکات میں بلا واسطہ یا بلواسطہ طور پر تلاش کئے جا سکتے ہیں ۔ مثلاً" محمد علی سنوسی کی تحریک ' پان اسلامک تحریک اور بابی تحریک جو عربوں کے اثر کے خلاف عجمیوں کی احتجاجیت پر مبنی تھی ۔ پابند شرع عظیم مصلح حضرت محمد بن عبدالوہاب ۱۷۰۰ میں پیدا ہوئے ۔ مدینہ میں تعلیم حاصل کی ' ایران بھی تشریف لے گئے ۔ بالآخر وہ پورے عالم اسلام میں اپنی مضطرب روح میں دبی ہوئی آگ بھڑکانے میں کامیاب ہو گئے ۔ وہ اپنی روح میں امام غزالی کے پیرو کار محمد بن تومرت کی طرح تھے ' بربر مصلح اسلام جو مسلمانوں کے سپین کے زمانے میں ظاہر ہوئے ۔ اور اہل

اس مقالے کا تعلق میں نے صرف اجتہاد کے پہلے درجے تک محدود کیا ہے یعنی قانون سازی میں مکمل اختیار ۔ اہل سنت نظری طور پر اس بات میں اجتہاد کے امکانات کو تسلیم کرتے ہیں مگر فقہ کے مکاتب فکر کے قیام کے بعد اس کی ضرورت کے بارے میں عملی طور پر انکار کرتے ہیں ۔ جہاں تک اجتہاد کی کامل آزادی دینے کا تعلق ہے اسے یوں مشروط کیا گیا ہے کہ کسی فرد واحد کا ان شرائط کو پورا کرنا ممکن ہی نہیں ہے اس طرح کا رویہ عجیب لگتا ہے جس کے وجود کا انحصار زیادہ تر قرآن پر ہو اور جو زندگی کے متحرک نقطہ نظر کو لازم گردانتا ہو ۔ لہٰذا آگے بڑھنے سے پیشتر بہت ضروری ہے کہ ان وجوہات کو دریافت کریں جنہوں نے اسلام میں قانون سازی کو خاص طور پر عقلی رویے ختم کرکے غیر متحرک حالت میں دھکیل دیا تھا بعض یورپی مصنفین کا خیال ہے کہ اسلام میں قانون سازی میں اس غیر متحرک کردار کا سبب ترک ہیں مگر یہ بالکل ہی سرسری سا نقطہ نظر ہے ۔ کیونکہ تاریخ اسلام میں فقہی مکاتب فکر ترکوں کے اثرات سے بہت پہلے مرتب ہو چکے تھے میرے نقطہ نظر کے مطابق حقیقی وجوہات مندرجہ ذیل ہیں ۔

۱ ۔ ہم سب اس عقلی تحریک سے اچھی طرح واقف ہیں جو عباسیوں کے ابتدائی ایام میں اسلامی اداروں میں ظاہر ہوئی ۔ جہاں تلخ ترین اختلافی مباحث اٹھائے گئے ۔ مثال کے طور پر ان اختلافی مباحث میں ایک بڑا مسئلہ قدم قرآن کے عقیدے کا تھا عقلیت پسند قدم قرآن کا انکار کرتے رہے اس لیے کہ وہ سوچتے تھے کہ یہ بھی عیسائیوں کے قدم کلام کے پرانے نظریے کی بازگشت ہے ۔ دوسری طرف قدامت پسند مفکرین ،جن کی عباسی خلفا نے عقلیت پسندوں کے نظریات کے سیاسی مضمرات کے خوف سے مکمل حمایت کی ۔ سوچتے تھے کہ عقلیت پسندوں کے قدم قرآن کے نظریے سے انکار کی وجہ سے مسلم معاشرے کی بنیادیں ہل کر رہ جائیں گی ۔ مثال کے طور پر نظام' اس نے عملی طور پر احادیث کا انکار کر دیا تھا اور اس نے کھلم کھلا حضرت ابو ہریرہ ؓ کو ناقابل اعتماد راوی حدیث قرار دے دیا تھا ۔ جزوی طور پر عقلیت پسندوں کے حتمی مقاصد کے بارے میں غلط فہمی کی وجہ سے اور جزوی طور پر عقلیت پسندوں کی غیر مقلدانہ روش کی بنا پر قدامت پسند مفکرین اس تحریک کو اسلام میں افتراق و انتشار کی تحریک گردانتے تھے اور اسے اسلام کے سیاسی اور سماجی استحکام کے منافی تصور کرتے تھے ۔ ان کا سب سے بڑا مقصد اسلام کی سماجی وحدت کو قائم رکھنا تھا ۔ اس احساس کے تحت ان کے لیے صرف ایک ہی راستہ کھلا تھا کہ وہ شرعی حدود کی قوت کو باقی رکھنے پر زور دیں اور اسلام کے قانونی نظام کو جس قدر بھی ممکن ہو سخت (کڑا) کر دیں

۲ ۔ مسلم تصوف میں ترک دنیا کے نظریے کا اٹھنا اور بڑھنا ۔ جو آہستہ آہستہ غیر اسلامی کردار کے زیر اثر پروان چڑھتا چلا گیا یہ خالصتاً" ایک متشکک رویہ تھا ۔ اس

رویے پر بھی اسلام میں اجتہاد کے دروازے کو بند کرنے کی ذمہ داری ہے ۔ بالکل ہی مذہبی نقطہ نظر سے تصوف اسلام کے دور اول کے علما کی زبانی جادو بیانی کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہے ۔ اس سلسلے میں حضرت سفیان ثوری ؒ کی مثال دی جاسکتی ہے جو اپنے عہد کے ایک حساس فقہی تھے اور وہ ایک فقہی مکتب فکر کے قریبا" بانی تھے چونکہ وہ روحانیت میں بھی گہرا انہماک رکھتے تھے لہٰذا اپنے عہد کے فقیہوں کے خشک رویے کے سبب تصوف کی طرف زیادہ متوجہ ہو گئے ۔ اپنے غور و فکر کے رخ پر جو بعد میں زیادہ نمایاں ہوا تصوف ایک آزاد رو اور عقلیت سے مربوط رویہ بن گیا ۔ اس کا زور زیادہ تر ظاہر اور باطن کی تمیز پر بڑھ گیا ۔ اس سے ظاہری اطلاقات میں ایک بے توجہی کا رجحان پیدا ہوا جن کو حقیقت سے بعید گردانا گیا ۔

مکمل طور پر دوسری دنیا یعنی آخرت پر زور دینے کی روح کی بیداری نے بعد کے صوفیا میں اس قدر غلبہ کیا کہ ان کی نظروں سے اسلام کے سماجی اور سیاسی پہلوؤں بالکل اوجھل ہو گئے اور فکر و قیاس کی طرف رجحان کو اس میں اسقدر اہمیت حاصل ہوئی کہ اسلام کے بہترین دماغ اس میں جذب ہو گئے ۔ اس سے مسلم ریاست اوسط درجے کے اہل دانش کے ہاتھوں میں چلی گئی اور مسلم عوام کو رہنمائی دینے والے اعلیٰ سطح کے دماغ اور شخصیات کم یاب ہوگئیں اور عوام ان فقہی مکاتب کے محض اندھے مقلد بن کر رہ گئے ۔

۳ ۔ ان تمام وجوہ میں تیرہویں صدی کے درمیانی عرصے میں مسلمانوں کی عقلی زندگی کے مرکز بغداد کی تباہی سب سے بنیادی وجہ ہے یقینا" یہ ایک بہت بڑا دھچکا تھا ۔ تاتار کی یلغار کے زمانے کے تمام معاصر تاریخ دان صرف بغداد کی ہولناک تباہی کا ہی تذکرہ نہیں کرتے بلکہ وہ دھیمے لہجے میں اسلام کے مستقبل کے بارے میں بھی مایوسی کا اظہار کرتے ہیں ۔ مزید انتشار و افتراق کے خوف سے جو سیاسی انحطاط کے زمانے میں بڑھنا ایک قدرتی امر ہے ۔ قدامت پسند مسلم مفکرین نے اپنی تمام تر توجہ ایک ہی نکتہ پر مرکوز کر دی جس کا مقصد عوام کی سماجی زندگی کی وحدت کو بچانا تھا اور دور اول کے علمائے اسلام کی نشان کردہ بدعات سے قانون شریعت کو پاک رکھنا تھا ۔ سماجی نظام سب سے زیادہ ان کے پیش نظر تھا ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جزوی طور پر وہ درست تھے ، کیونکہ تنظیم کسی حد تک تباہی کی قوتوں کا تدارک کرتی ہے ۔ مگر انہوں نے کبھی یہ نہیں دیکھا اور ہمارے عہد کے علما اس بات کو سمجھ سکتے ہیں ۔ کہ عوام کے مقدر کا حتمی انحصار تنظیم پر اتنا نہیں ہوتا ، جتنا انفرادی شخصیات کی صلاحیت اور قوت پر ہوتا ہے ۔ ایک ضرورت سے زیادہ منظم معاشرے میں فرد کی شخصیت مکمل طور پر کچلی جاتی ہے ، یہاں تک کہ اس کا وجود بھی باقی نہیں رہتا وہ سماجی فکر کی دولت سے تو مالا مال ہو جاتا ہے مگر اس کی روح مرجھا جاتی ہے ۔ لہٰذا گذری ہوئی تاریخ کا جھوٹا احترام اور مصنوعی احیا پرستی عوام کے

سپین کو ایک نئے ولولے سے سرشار کیا ۔ ہمیں اس تحریک کے سیاسی کردار سے کوئی سروکار نہیں ، جو محمد علی پاشا کی فوجوں کے ہاتھوں ختم ہو گیا ۔ اس میں جاننے کی بنیادی بات یہ ہے کہ غور و فکر کی آزادی اس کی بنیادی روح ہے اگرچہ اپنے اندرون میں یہ تحریک ایک قدامت پسندانہ مزاج رکھتی تھی تاہم اس نے مکاتب فقہ کی قطعیت کے خلاف بغاوت کو فروغ دیا اور اس نے شخصی حق استدلال پر بہت زور دیا اگرچہ ماضی کی طرف دیکھنے کا اس کا رویہ تنقیدی نہیں تھا اور قانونی معاملات میں بھی زیادہ تر وہ احادیث نبوی کی طرف ہی دیکھنے کا رجحان رکھتے تھے ۔

اب ترکی کی طرف نظر کیجیے، ہم دیکھتے ہیں کہ اجتہاد کا تصور جدید فلسفیانہ نظریات کے نتیجے میں زیادہ وسیع اور موثر طور پر پیش ہوا ہے ، جو ترک قوم کے سیاسی اور مذہبی افکار میں طویل عرصے سے زیر عمل تھا ۔ یہ سعید حلیم ثابت کے "محمڈن قانون" کے نظریے سے زیادہ واضح ہے جو جدید عمرانی تصورات پر اپنی بنیادیں رکھتا ہے ۔ اگر اسلام کی نشاتہ ثانیہ ایک حقیقت ہے اور میرا ایمان ہے کہ یہ ایک حقیقت ہے تو ہمیں بھی ایک نہ ایک دن ترکوں کی طرح سوچنا ہو گا ۔ ہمیں اپنے عقلی ورثے کی از سر نو قدر متعین کرنا ہو گی ۔ اور اگر ہم اسلام کی عظیم فکر میں کوئی طبع زاد نیا اضافہ نہیں کر سکتے تو ہمیں صحت مند قدامت پسندانہ تنقید کے ذریعے کم از کم اتنی تو خدمت کرنی چاہیے کہ ہم اسلامی دنیا میں تیزی سے پھیلتی ہوئی آزادی پسندی (لبرل ازم) کی تحریک پر تنقیدی نظر ڈالیں ۔

اب میں آپ کو ترکی میں مذہبی اور سیاسی فکر کے ارتقا کا کچھ تصور دیتا ہوں ۔ جس سے آپ پر ظاہر ہو گا کہ کس طرح اجتہاد کی قوت نے ملک میں سیاسی اور فکری سرگرمیوں کو متحرک کیا ہے ۔ کچھ عرصہ پہلے ترکی میں قومی پارٹی اور اصلاح مذہب کی پارٹیوں کے سوچنے کے دو انداز تھے ۔ دلچسپی کا بڑا پہلو یہ ہے کہ نیشنلسٹ پارٹی تمام چیزوں سے بے نیاز صرف ریاست سے وابستہ تھی ، مذہب سے اسے کوئی سروکار نہ تھا ۔ ان مفکرین کے مطابق مذہب کا اپنے طور پر کوئی بھی خود مختارانہ کردار نہیں ۔ قومی زندگی میں ریاست کا ہی بنیادی کردار ہے جو تمام دوسرے محرکات کے وظیفے کا تعین کرتی ہے پس وہ ریاست اور مذہب کے تعلق سے پرانے تمام تصورات کو رد کرتے ہوئے ریاست اور مسجد کی علیحدگی پر زور دیتے ہیں ۔ اب مذہبی اور عمرانی سسٹم کی حیثیت سے کیا اسلام کی تشکیل کے بارے میں اس طرح کا نقطہ نظر قابل قبول ہو سکتا ہے ، تو ذاتی طور پر میں یوں سوچتا ہوں کہ ایسا مفروضہ غلط طور پر اختیار کیا گیا ہے کہ ریاست کا ادارہ زیادہ بااختیار رہے اور اسلام کے نظام میں وہ سب پر حاوی ہے ۔ اسلام میں روحانی اور مادی دو الگ الگ خطے نہیں ہیں ۔ ایک عمل کی ماہیت جو وہ بظاہر سیکولر ہی کیوں نہ ہو اس کا تعین ذہن سے ہو گا ۔ جو صاحب عمل کرتا ہے ہر عمل کا ایک نظر نہ آنے والا پس منظر ہوتا ہے ، جو

ہے ۔ مگر ان ابدی اصولوں میں سے جب ہم تغیر کے سارے امکانات کو ختم کر دیں گے جو قرآن کے مطابق خدا کی نشانیوں میں سے ہے تو اسے غیر متحرک بنانے کا رویہ سامنے آئے گا ' جبکہ اس کی فطرت کے مطابق اس کا متغیر ہونا ناگزیر ہے ۔ یورپ کی سیاست اور سماجی علوم میں ناکامی اس موخرالذکر اصول (سکون) کے سبب ہے ۔ گذشتہ پانچ سو سالوں میں اسلام کی غیر حرکت پذیری اسی سکون پسندی کا شاخسانہ ہے ۔ لہٰذا اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول کیا ہے ؟ اس کو عرف عام میں اجتہاد کہتے ہیں ۔

اس لفظ کے لغوی معانی سعی و جہد کے ہیں ۔ اسلامی قانون کی اصطلاح میں اس کا مطلب ایسی کوشش کرنا ہے جو ایک قانونی مسئلے پر آزادانہ حکم لگانے سے عبارت ہے ۔ میرا ایمان ہے کہ اس تصور کی بنیاد قرآن کی یہ آیت ہے کہ

وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

وہ جو کوشش کرے گا ۔ ہم اسے اپنا راستہ دکھائیں گے "۔

نبی پاک ﷺ کی ایک حدیث اس سلسلے میں ہمیں کچھ زیادہ واضح مفاہیم دیتی ہے ۔ جب حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا جا رہا تھا تو آنحضرت ﷺ نے ان سے پوچھا کہ وہ ان معاملات کا کس طرح فیصلہ کریں گے جو ان کے سامنے پیش ہوں گے ۔ حضرت معاذؓ نے فرمایا کہ میں ان کے فیصلے کتاب اللہ کے مطابق کروں گا ۔ لیکن کتاب اللہ سے آپ کو کسی معاملے کے بارے میں رہنمائی نہ ملے تو پھر کیا کرو گے حضرت معاذؓ نے جواب دیا تو پھر میں خدا کے رسول ﷺ کی سنت پر عمل کروں گا ۔ اور اگر وہاں سے بھی کچھ نہ ملا تو پھر میں خود اپنی رائے سے فیصلے کرنے کی کوشش کروں گا ۔ اسلامی تاریخ کے طالب علم یہ بات بہت اچھی طرح جانتے ہیں کہ اسلام کی سیاسی وسعت کے ساتھ ساتھ ایک باضابطہ قانونی فکر (فقہ) کی ضرورت ناگزیر ہو گئی تو ہمارے اولین دور کے فقہا نے خواہ وہ عربی تھے یا غیر عربی انہوں نے لگاتار کوششیں کیں یہاں تک کہ فقہی افکار کا ایک ذخیرہ جمع ہو گیا ' جو ہمارے مختلف مکاتب فقہ کی صورت میں اپنے حتمی اظہار میں سامنے آیا ۔ ان فقہی مکاتب فکر نے اجتہاد کی تین منزلیں یا مدارج کو تسلیم کیا ہے ۔

۱ ۔ قانون سازی کا مکمل اختیار ' جو عملی طور پر ائمہ فقہ تک محدود سمجھا گیا ۔

۲ ۔ اضافی اختیار جس پر کسی مخصوص فقہ کے مکتب کے دائرہ کار میں رہ کر عمل کیا جا سکتا ہے ۔

۳ ۔ خصوصی اختیار ۔ جس کا تعلق کسی مخصوص معاملہ سے ہے ۔ جو آئمہ فقہا کی طرف سے بیان ہونے سے رہ گیا ہو ۔

بالآخر اس عمل کے کردار کا تعین کرتا ہے۔ یہ عمل وقتی اور دنیاوی شمار ہو گا اگر اسے اس کے پیچھے موجود لامتناہی پیچاک ہائے زندگی سے الگ کر کے دیکھا جائے۔ اگر کثرت پیچاک اس کے پیچھے کار فرما ہو تو یہ روحانی ہو گا۔ اسلام میں بھی یہ حقیقت اسی طرح ہے جس طرح کہ کلیسا کے ہاں تھی کہ اگر اسے ایک نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ مذہب اور دوسرے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ ریاست بن جاتی ہے۔ یہ کہنا درست نہیں کہ کلیسا اور ریاست ایک ہی چیز کے دو رخ یا حقیقتیں ہیں اسلام ایک واحد نا قابل تقسیم حقیقت ہے۔ جو ایسی ہے یا ویسی ہے اس کا تعلق آپ کے نقطہ نظر کی تبدیلی کے ساتھ ہے یہ نکتہ بہت دور رس ہے اور اسے مکمل طور پر بیان کرنا ہمیں اعلیٰ پیمانے کی فلسفیانہ بحث میں لے جائے گا۔ یہاں تک محدود رکھنا کافی ہو گا کہ یہ قدیم غلطی انسان کی وحدت کو دو علیحدہ اور مختلف حقیقتوں میں تقسیم کرنے سے پروان چڑھتی ہے جس میں ملاپ کا بھی ایک نکتہ ہے مگر جو اپنی اصل میں ایک دوسرے سے متضاد اور متخالف ہیں۔ تاہم سچائی یہ ہے کہ زمان و مکان کے حوالے سے مادہ بھی روح ہے۔ وہ وحدت جسے آپ انسان کہتے ہیں وہ جسم ہے۔ جب آپ اسے محض عمل کے حوالے سے خارجی دنیا میں دیکھیں گے۔ اور وہ ذہن یا روح ہے جب آپ مقصد اولیٰ اور مثالیت کے عمل کے حوالے سے دیکھیں گے۔ توحید کا جوہر اپنے عملی تصور میں مساوات، یک جہتی اور آزاد ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے ریاست کا مدعا ان اعلیٰ اصولوں کو زمانی اور مکانی قوتوں میں تبدیل کرنے کی جدو جہد ہے اور ایک مشخص انسانی ادارے میں اسے عملی صورت دینے کا آدرش ہے صرف اسی اکیلے مفہوم میں اسلام میں ریاست تھیوکریسی ہے۔ اس مفہوم میں ہرگز نہیں کہ ریاست کا سربراہ زمین پر خدا کا کوئی نائب یا نمائندہ ہو گا۔ جو اپنی مطلق العنان استبدادیت پر اپنی مفروضہ معصومیت کا پردہ ڈال دے۔ اسلام کے نقادوں کو یہی اہم بات نظر نہیں آتی۔ قرآن کی رو سے حقیقت مطلقہ روحانی ہے اور اس کی زندگی زمانی فعلیت سے عبارت ہے۔ روح فطرت، مادیت اور دیناوی امور میں ہی اپنے لیے مواقع پاتی ہے۔ اس طرح یہ دنیاداری بھی اپنی ہستی کے حوالے سے مقدس ٹھہرتی ہے۔ فکر جدید نے اسلام بلکہ در حقیقت تمام مذاہب کی جو خدمت کی ہے وہ وہ تنقید ہے جو فطری اور مادی حوالے سے سامنے آئی ہے۔ وہ تنقید یہ ہے کہ نرا مادہ کوئی جوہر نہیں جب تک ہم اس کی جڑوں کی روحانیت کو دریافت نہیں کر لیتے۔ نجس دنیا نام کی کوئی بھی چیز نہیں۔ مادے کی یہ تمام بے کرانی روح کی خود آگاہی کی وسعت کی تشکیل کرتی ہے اور یہ سارا عمل پاکیزہ بنیادیں رکھتا ہے۔ نبی پاک ﷺ نے اس کو نہایت خوبصورتی سے بیان کیا ہے۔ کہ یہ ساری زمین مسجد ہے۔ چنانچہ اسلام کے نزدیک ریاست انسانی تنظیم میں روحانیت کو بروئے عمل لانے کی ہی ایک کوشش ہے مگر اس مفہوم میں ساری ریاست کی بنیاد محض غلبہ پر نہیں اور اگر

اس کا مقصد خود آگاہی کے مثالی اصولوں تک رسائی ہے تو یہ تھیا کریٹک (حکومت الہیہ) ہوگی۔

سچی بات تو یہ ہے کہ ترکی کے قوم پرستوں نے کلیسا اور ریاست کی علیحدگی کا تصور یورپی افکار کی سیاسی تاریخ سے لیا ہے۔ ابتدائی مسیحیت ایک سیاسی اور شہری وحدت کی بنیاد پر قائم نہیں تھی بلکہ ان کے ہاں دنیا کے ناپاک ہونے کے تصور پر قائم ایک راہبانہ نظام تھا۔ جس میں معاملات کی کوئی گنجائش نہ تھی۔ تمام معاملات میں عملی طور پر روم کی ہیئت مقتدرہ کی شہری اطاعت کی جاتی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جب مسیحی دنیا میں ریاست وجود میں آئی تو ریاست اور کلیسا ایک دوسرے کے سامنے آکھڑے ہوئے، جن کے درمیان اپنے اپنے اختیارات کی حدود کے تعین کا ناقابل اختتام تنازعہ تھا۔ اسلام میں اس طرح کی صورت حال کبھی پیدا نہیں ہوئی۔ کیونکہ اسلام نے شروع میں ہی ایک شہری معاشرے کی تشکیل کر لی تھی جس کے لیے قرآن نے انتہائی سادہ اصول دے دیئے تھے جو رومیوں کی بارہ لوحوں کی طرح تھے یہ ایک ایسا تجربہ تھا جس سے بعد میں توسیع کے بڑے امکانات اور تشریحات و تعبیرات کے ذریعے ترقی کے لاتعداد مواقع تھے۔ نیشنلسٹوں کا ریاست کے بارے میں نظریہ گمراہ کن ہے جو ایک طرح کی ثنویت کی طرف لے جاتا ہے جو اسلام میں موجود نہیں۔

دوسری طرف اصلاح مذہب پارٹی ہے۔ جس کی قیادت سعید حلیم ثابت پاشا کر رہے ہیں۔ جو اس بنیادی حقیقت پر اصرار کرتے ہیں کہ اسلام میں تصوریت اور اثباتیت کے درمیان ہم آہنگی پائی جاتی ہے، اور ایک وحدت کی حیثیت سے اس میں آزادی و حریت، مساوات اور سلامتی و یک جہتی کے متنوع ابدی تصورات موجود ہیں۔ اس میں وطن کی گنجائش نہیں۔ ترکی کے وزیر اعظم کے بقول اس میں چونکہ انگریزی ریاضیات، جرمن فلکیات اور فرانسیسی کیمیا نہیں لہٰذا اس میں ترک، عرب، عجم یا ہندی (جنوبی ایشیائی) اسلام کی بھی گنجائش نہیں۔ جس طرح سائنسی حقائق کا عالمگیر کردار مختلف النوع سائنسی حقائق اور، قومی ثقافتیں پیدا کرتی ہیں جو اپنی کلیت میں نوع انسانی کے علم کی نمائندہ ہیں بالکل اسی طرح اسلام بھی اپنے عالمگیر کردار میں مختلف النوع قومی، اخلاقی اور سماجی مثالیں وجود میں لاتا ہے۔ جب یہ ثقافت قومی انا پرستی کے اصول پر اپنی بنیاد اٹھاتی ہے، جو اس گہری نظر رکھنے والے مصنف کے مطابق وحشت کی ہی ایک دوسری صورت ہے۔ یہ حد سے بڑھتی ہوئی صنعتیت کا نتیجہ ہے۔ جس کے ذریعے وہ اپنی بنیادی جبلتوں اور میلانوں کی تسکین کرتا ہے تاہم وہ افسردگی سے کہتا ہے کہ تاریخ کے عمل کے دوران میں اسلام کا اخلاقی اور عمرانی نصب العین، مقامی کرداروں کے اثرات اور اسلام سے قبل کی توہمات کے اثرات سے رفتہ رفتہ غیر اسلامیت کی طرف چلا گیا ہے۔

آج کل ہمارے نصب العین اسلامی ہونے کی بجائے ایرانی' ترکی اور عربی بن کر رہ گئے ہیں ۔ توحید کے اصول کی شفاف پیشانی کہیں کہیں شرک کے دھبوں سے آلودہ ہو گئی ہے ۔ اور اسلام کے اخلاقی نصب العینوں کا عالمگیر اور غیر شخصی کردار مقامیت میں گم ہو گیا ہے ۔ ہمارے سامنے اب صرف ایک ہی راہ کھلی ہے کہ ہم اسلام کے اوپر جمے ہوئے کھرنڈ کو کھرچ ڈالیں جس نے زندگی کے بارے میں حرکی نقطہ نظر کو غیر متحرک کر دیا ہے ۔ اور یوں ہم اسلام کی حریت مساوات اور یک جہتی کی اصل صداقتوں کو باردگر ڈھونڈ نکالیں ' تاکہ ہم اپنے اخلاقی ' سماجی اور سیاسی نصب العینوں کی دوبارہ تعمیر کر سکیں اور یوں ہم ان کی اصل سادگی اور عالمگیریت کو پا سکیں گے ۔ یہ ترکی کے وزیر اعظم کے تصورات ہیں ۔ آپ دیکھیں گے کہ فکر کی جس لکیر کو انہوں نے اپنایا ہے ' وہ اپنے آہنگ میں اسلام کی روح کے مطابق ہے ۔ وہ بھی اس نتیجے پر پہنچے ہیں جس پر نیشنلسٹ پارٹی پہنچی ہے ۔ اب یہ کہا جا سکتا ہے کہ اجتہاد کی آزادی کہ ہم اپنے شرعی قوانین کو فکر جدید کی روشنی اور تجربے کے مطابق از سر نو تعمیر کریں جو بہت ناگزیر ہے ۔

آیئے اب دیکھیں کہ قومی اسمبلی نے خلافت کے ادارے کے بارے میں اجتہاد کی قوت کا کس طرح استعمال کیا ہے ۔ اہل سنت کے قوانین (فقہ) کی رو سے امام یا خلیفہ کا تقرر ناگزیر ہے ۔ اس سلسلے میں جو پہلا سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کیا خلافت فرد واحد تک محدود ہے ۔ ترکوں کے اجتہاد کی رو سے یہ اسلام کی روح کے بالکل مطابق ہے کہ خلافت یا امامت افراد کے ادارے یا منتخب اسمبلی پر مشتمل ہو ۔ جہاں تک میں جانتا ہوں برصغیر پاک و ہند اور مصر کے علمائے اسلام اس سوال سے ابھی بہت دور ہیں ۔ ذاتی طور پر میرا یقین ہے کہ ترکوں کا نکتہ نظر بالکل درست ہے ۔ اس کے بارے میں بہت کم بحث کی گنجائش ہے ۔ جمہوری طرز حکومت نہ صرف یہ کہ اسلام کی روح کے عین مطابق ہے بلکہ یہ عالم اسلام میں ابھرنے والی نئی طاقتوں کے لحاظ سے بھی بہت ضروری ہے ۔

ترکوں کے اس نقطہ نظر کو سمجھنے کے لیے آیئے ابن خلدون سے رہنمائی حاصل کریں۔ جو تاریخ اسلام کا پہلا تاریخ دان فلسفی ہے ۔ اپنے مشہور مقدمہ ابن خلدون میں اس نے عالمی خلافت کے تصور کے بارے میں تین واضح نقطہ ہائے نظر پیش کئے ہیں ۔

۱ ۔ عالمی امامت ایک الوہی ادارہ ہے ۔ لہٰذا اس کا وجود ناگزیر ہے ۔

۲ ۔ یہ زمانے کی مصلحت کی ضرورت ہے

۳ ۔ اس ادارے کی قطعی طور پر کوئی ضرورت ہی نہیں ۔

آخری نقطہ نظر خوارج نے اپنایا تھا تاہم نظر یہ آتا ہے کہ ترک پہلے نقطے سے دوسرے نقطہ پر آگئے ہیں جو معتزلہ کا نقطہ نظر تھا ۔ جو عالمی امامت کو ناگزیر تصور کرتے تھے ۔ ترکوں کی دلیل یہ ہے کہ ہمیں اپنے سیاسی افکار میں اپنے ماضی کے تجربے سے استفادہ

کرنا چاہیے جو بغیر کسی شک و شبہ کے ہمیں بتاتا ہے کہ عالمی امامت کا تصور عملی طور پر نا کام ہو گیا ہے۔ یہ تصور اس وقت کار آمد تھا جب مسلمانوں کی سلطنت متحد تھی۔ جونہی یہ سلطنت بکھری تو خود مختار سیاسی حکومتیں وجود میں آگئیں۔ یہ تصور اپنی عملی افادیت کھو بیٹھا ہے اور جدید اسلام کی تنظیم میں ایک زندہ محرک کی حیثیت نہیں رکھتا۔ چہ جائیکہ یہ کسی مفید مقصد کے لیے کارگر ہو۔ یہ آزاد مسلم مملکتوں کے دوبارہ اتحاد کی راہ میں بھی روک ہے۔ ایران خلافت سے متعلق اپنے نظریاتی اختلافات کی وجہ سے ترکوں سے الگ تھلگ کھڑا ہے۔ مراکش نے ہمیشہ دونوں سے بے توجہی کا رویہ رکھا اور عرب اپنی ذاتی خواہشوں کا اسیر رہا ہے۔ یہ سب کچھ کھکھیڑ اسلام کی محض ایک علامتی قوت کے لیے ہے جو عرصہ ہوا غتر بود ہو چکی ہے۔ تو کیوں نہ ہم استدلال کے لیے آگے کی طرف بڑھیں اور اپنے سیاسی افکار میں دوسرے تجربات سے سیکھیں۔ کیا قریشیوں کے سیاسی زوال کے باعث اور عالم اسلام پر حکمرانی کی اہلیت کے فقدان کے تجربے کے پیش نظر قاضی ابوبکر باقلانی نے خلیفہ کے لیے قرشیت کی شرط کو ساقط نہیں کر دیا تھا ؟ کئی صدیاں قبل ابن خلدون جو خلافت کے لیے قرشیت کی شرط کا قائل تھا' نے بھی اسی انداز میں استدلال کیا۔ اس نے کہا کہ قریش کی طاقت ختم ہو چکی ہے۔ اس کا متبادل اس کے کوئی نہیں کہ کسی طاقتور انسان کو اس ملک میں امام بنا لیا جائے جہاں اس کو قوت حاصل ہو۔ یوں ابن خلدون حقائق کی درشت منطق کو سمجھتے ہوئے وہ نقطہ نظر پیش کرتا ہے جسے آج کے بین الاقوامی اسلام کے حوالے سے بصیرت کی پہلی مدہم سی جھلک کہا جا سکتا ہے یہی جدید ترکوں کا رویہ ہے۔ جس کی بنیاد فقہیوں کے مدرسی استدلال کی بجائے حقائق کے تجربے پر ہے۔ جو ایک مختلف حالات میں رہتے اور سوچتے تھے۔

میرے خیال کے مطابق یہ دلائل 'اگر ان کی درست طور پر تحسین ہوئی تو ہمیں ایک بین الاقوامی نصب العین کی پیدائش کی طرف لے جائیں گے' جو اگرچہ اسلام کے اصل جوہر کی تشکیل کرتے ہیں۔ جو اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عرب ملوکیت کی بنا پر اپنی جگہ سے ہل گئے یا وہ دبے رہے' یہ نئے اعلیٰ نصب العین ممتاز نیشنلسٹ شاعر ضیا کے کلام میں صاف طور پر جھلکتے ہیں۔ جنھوں نے آگسٹ کومت کے فلسفے سے جلا پائی ہے۔ اس نے جدید ترکی کے موجودہ افکار کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ میں یہاں اس کی ایک نظم کا مفہوم پیش کرتا ہوں جس کا ترجمہ جرمن میں پروفیسر فشر نے کیا ہے۔

> ''اسلام کی حقیقی طور پر موثر سیاسی وحدت کی تخلیق کے لیے ضروری ہے کہ سب سے پہلے مسلمان ممالک خود آزادی حاصل کر لیں تب اپنی مجموعی شکل و صورت میں وہ اپنے آپ کو ایک خلیفہ کے تحت لے آئیں' کیا یہ چیز موجودہ حالات میں ممکن ہے۔ اگر آج نہیں تو پھر لازماً'' انتظار کرنا ہو گا۔

دریں اثنا خلیفہ اپنی تحدید خود کر لیں اور ایک قابل عمل جدید ریاست کی بنیادیں استوار کرنے پر اپنی توجہ مرکوز رکھیں"۔

بین الاقوامی دنیا میں کمزوروں سے کسی کو کوئی ہمدردی نہیں صرف طاقتور کو ہی احترام حاصل ہے۔

ان سطور سے جدید اسلام کے رجحانات واضح طور پر ظاہر ہوتے ہیں۔ موجودہ صورت حال میں ہر مسلمان قوم اپنے آپ میں گہرے طور پر غوطہ زن ہو اور عارضی طور پر اپنی نظر خود اپنے آپ پر جمائے، حتیٰ کہ تمام مضبوط اور مستحکم ہو جائیں۔ تاکہ وہ جمہورتیوں کا ایک زندہ خاندان تشکیل دے سکیں۔ ایک سچی اور زندہ وحدت۔ نیشنلسٹ مفکرین کے مطابق یہ کوئی ایسا آسان نہیں کہ محض ایک علامتی عالمگیر حکمرانی حاصل کر لی جائے۔ اس کا سچا ظہور آزاد خود مختار اکائیوں کی کثرت سے ہو گا۔ جن کی نسلی رقابتوں کو ہم آہنگی اور موافقت کو مشترک روحانی نصب العین کی وحدت سے پرو دیا گیا ہو گا۔ مجھے یوں نظر آتا ہے کہ خدا ہمیں آہستہ آہستہ اسی طرف لا رہا ہے وہ سچائی جو اسلام ہے وہ نہ تو نیشنلسٹوں کے پاس ہے اور نہ ملوکیتوں کے ہاں، بلکہ مسلم اقوام کی جماعت کے پاس ہے جو مصنوعی حد بندیوں اور نسلی امتیازات کو محض پہچان کے لیے تسلیم کرے مگر وہ ان رکن ممالک کے مابین سماجی افق کی تشکیل میں روک نہ ہوں

یہی شاعر اپنی تنظیم " مذہب اور سائنس " کے نتیجے کے اقتباس میں مزید روشنی ڈالتے ہوئے عام مذہبی نقطہ نظر کو یوں واضح کرتا ہے جو آج کی دنیائے اسلام میں بتدریج صورت گری کے عمل میں ہے۔

> "نوع انسانی کے اولین روحانی قائد کون تھے۔ بلا کسی شک و شبہ کے وہ پیغمبر اور مقدس لوگ تھے۔ ہر دور میں مذہب نے فلسفے کی رہنمائی کی ہے۔ صرف انہی سے اخلاقیات اور آرٹ نے روشنی پائی ہے۔ مگر پھر مذہب کمزور ہو گیا اور اس نے اپنی عزمیت کھو دی۔ پاک باز لوگ ختم ہو کر رہ گئے اور روحانی سربراہی برائے نام حد تک ورثے میں فقیہوں کو ملی۔ فقہا کے نمایاں ستارے بھی روایات کے اسیر ہیں جنہوں نے زبردستی مذہب کو اپنی راہ پر لگا دیا ہے۔ مگر فلسفہ کہتا ہے کہ میرا رہنما ستارہ عقل و استدلال ہے۔ تم دائیں جانب چلو گے، تو میں بائیں طرف چلوں گا"۔
>
> "مذہب اور فلسفہ دونوں انساں کی روح کی فلاح کے دعوے دار ہیں اور دونوں اسے اپنی اپنی سمت میں کھینچتے ہیں۔ جب یہ تگ و دو جاری تھی تو تجربے کے بطن سے مثبت سائنس نے جنم لیا۔ افکار کے اس تازہ دم قائد نے کہا ہے کہ روایات محض تاریخ ہیں اور استدلال تاریخ کا منہاج ہے۔

دونوں کسی غیر متعینہ شے تک پہنچنے کےلیے تعبیر و خواہش رکھتے ہیں "۔
مگر جس شے تک وہ پہنچنا چاہتے ہیں وہ ہے کیا۔
کیا وہ روحانیت سے معمور دل ہے
اگر ایسا ہے تو میرے قطعی الفاظ یہ ہیں کہ مذہب ایک مثبت سائنس ہے جس
کا مقصد انسان کے دل کو روحانیت سے لبریز کرنا ہے"

ان سطور سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کس خوبصورتی سے شاعر انسان کی عقلی ترقی کی تین منازل کے خیال کو پیش کرتا ہے جن میں سے اسلام کے مذہبی نقطہ نظر سے ایک الٰہیاتی ' دوسری مابعدالطبیعاتی اور تیسری سائنسی ہے۔ مذہب کے بارے میں شاعر کے نقطہ نظر کا ان سطور سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے رویے سے ترکی کے نظام تعلیم میں عربی کی حیثیت کیا متعین ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

"وہ سرزمین جہاں نماز کےلیے اذان ترکی زبان میں گونجتی ہے وہاں جہاں
یہ نماز پڑھی جاتی ہے۔ اس کے مفاہیم بھی سمجھے جاتے ہیں ' وہ سرزمین
جہاں ترکی میں قرآن پڑھا جاتا ہے۔ جہاں چھوٹے اور بڑے خدا کے
احکام کو مکمل طور پر سمجھ لیتے ہیں ' اے ترکی کے سپوتو! یہ سرزمین تمہارے
اجداد کی سرزمین ہے"۔

اگر مذہب کا مقصد دل کو روحانیت سے لبریز کرنا ہے تب اسے لازمی طور پر انسان کی روح میں گھر کرنا چاہیے۔ شاعر کے خیال کے مطابق یہ انسان کے باطن میں تبھی اتر سکتا ہے ' جب روحانی تصورات اس کی مادری زبان میں ملفوف ہوں۔ برصغیر میں بہت سے مسلمان عربی کی جگہ ترکی کی تبدیلی پر معترض ہوں گے۔ اس وجہ سے بھی جو بعد میں اجتہاد کے بارے میں شاعر نے ظاہر کیا ہے کیونکہ وہ انتہائی قابل اعتراض ہے مگر یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ جن اصلاحات کی اس نے سفارش کی ہے ' وہ اسلام کی ماضی کی تاریخ میں ناپید نہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ جب محمد بن تومرت نے جو مہدی اندلسی کہلاتا تھا اور جو قومیت کے اعتبار سے بربر تھا۔ اقتدار میں آکر اس نے موحدین کی امامت قائم کر لی تھی۔ اس نے ان پڑھ بربروں کی خاطر حکم دے دیا تھا کہ قرآن کا بربر زبان میں ترجمہ کر لیا جائے اور بربر زبان میں ہی اسے پڑھا جائے اور اذان بھی بربر زبان میں دی جایا کرے اور تمام مذہبی اداروں کے سربراہ بربر زبان سے آگاہی حاصل کریں۔

ایک دوسرے پہرے میں شاعر عورتوں کے بارے میں اپنے تصورات پیش کرتا ہے۔ عورتوں اور مردوں کی برابری کے ضمن میں وہ اسلام کے عائلی قوانین میں فوری تبدیلی کا خواہاں تھا جو اس کے عہد میں مروج تھی۔

"عورت ۔۔۔ جو میری ماں ' میری بہن یا میری بیٹی ہے ' یہی ہے جو میری

زندگی کی ان گہرائیوں سے میرے نہایت پاکیزہ جذبات کو پکارتی ہے ۔ وہ میری محبوبہ بھی ہے وہ میرا سورج ' میرا چاند اور میرا ستارہ ہے وہ مجھے زندگی کی شعریت سمجھنے میں مدد دیتی ہے ۔ خدا کے مقدس احکام کس طرح اس خوبصورت مخلوق کو کمتر ہستی گردان سکتے ہیں یقیناً علما سے قرآن کی تشریح و تعبیر میں کوئی غلطی ہوئی ہے "۔

" قوم اور ریاست کی بنیاد خاندان ہے ۔ جب تک عورت کی صلاحتیں مکمل طور پر سامنے نہیں آتیں ۔ قومی زندگی ادھوری رہے گی ۔ خاندان کی نشو و نما لازماً انصاف کے اصولوں پر ہونی چاہیے ۔ لہٰذا تین امور میں مساوات نہایت ضروری ہے ۔ طلاق میں ' خلع میں اور وراثت میں ' جب تک وراثت میں عورت مرد کا نصف شمار کی جائے گی اور حق ازدواجیت میں مرد کی ایک چوتھائی ۔ تو نہ تو خاندان کو اور نہ ملک کو توقیر ملے گی ۔ آخر ہم نے دوسرے حقوق کے لیے بھی تو انصاف کی قومی عدالتیں قائم کر رکھی ہیں "۔

" ان کے برعکس خاندان کو ہم نے مکاتب فقہ کے ہاتھوں میں دے رکھا ہے ۔ میں بالکل نہیں جانتا کہ ہم نے عورت کو اس طرح لڑکھڑاتا ہوا کیوں چھوڑ رکھا ہے ۔ کیا وہ اپنے وطن کی کوئی خدمت بجا نہیں لاتی یا وہ اپنی سوئی کو کسی ایسے تیز دھار ہتھیار میں تبدیل کر لے جس سے وہ ہمارے ہاتھوں سے اپنے حقوق خود چھین لے "۔

سچ تو یہ ہے کہ آج کی مسلمان اقوام میں سے صرف ترکی نے ہی عقیدہ پرستی کی خفتگی کو توڑا ہے اور خود آگاہی حاصل کی ہے اور صرف ترک قوم نے عقل کی آزادی کے حق کا مطالبہ کیا ہے ' صرف انہی نے تخیل سے حقیقت پسندی کی طرف قدم بڑھایا ہے ۔ ایک درمیانی عرصہ ' جو شدید عقلی اور اخلاقی جدوجہد کا مقتضی ہے یقیناً انہیں بڑھتی ہوئی متحرک پیچیدگیاں اور پھیلتی ہوئی زندگی کے تقاضے نئے حالات کے بارے میں نئے نئے نقطہ ہائے نظر سوجھتے رہیں گے اور وہ اصولوں کی نوع بنوع تعبیرات کی ضرورت کا احساس پیدا کرتے رہیں گے جن میں ان لوگوں کی ابھی تک دلچسپی محض علمی حد تک ہے ۔ اور ابھی انہوں نے روحانی وسعت کا تجربہ نہیں کیا ۔ یہی وجہ ہے کہ میں سوچتا ہوں کہ وہ انگریز مفکر تھامس ہابس تھا جس نے یہ گہرا مشاہدہ کیا ہے کہ ایک جیسے افکار اور احساسات کا تواتر' احساسات اور افکار کے عدم وجود کی چغلی کھاتا ہے ۔ آج کے مسلم ممالک کی بھی تقریباً یہی حالت ہے ۔ وہ میکانکی انداز میں پرانی اقدار سے چمٹے ہوئے ہیں جبکہ ترک نئی اقدار تخلیق کر رہے ہیں ۔ وہ بڑے تجربات سے گذر رہے ہیں ۔ جو ان کے باطن میں

انقلاب برپا کر رہے ہیں ۔ ان کے نزدیک زندگی نے حرکت شروع کر دی ہے ۔ وہ تغیر ہے اور ہر گھڑی اضافہ ہو رہا ہے ۔ جو نئی خواہشوں کو جنم دے رہا ہے اس سے نئی مشکلات اور ان کے حل کی نئی تدابیر اور نئی تعبیرات سامنے آرہی ہیں ۔ جو سوال آج انہیں درپیش ہے اور مستقبل قریب میں دوسرے مسلم ممالک کو بھی پیش آنے والا ہے ' وہ یہ ہے کہ کیا اسلامی قوانین میں ارتقا کی کوئی صورت ممکن ہے ؟ یہ سوال شدید عقلی اور علمی ریاضت چاہتا ہے اور ضرورت ہے کہ اس کا جواب اثبات میں ہو' تاکہ وہ دنیائے اسلام کو وہ رسائی عطا کرے جس کی روح حضرت عمر فاروق ؓ کے ہاں ملتی ہے ' جو اسلام میں پہلے تنقیدی اور طبع زاد ذہن کے حامل نقاد تھے ۔ جنھوں نے پیغمبر اسلام ﷺ کے آخری لمحات میں یہ قابل قدر الفاظ کہنے کی جسارت کی ۔ " کہ خدا کی کتاب ہمارے لیے کافی ہے۔"

ہم اسلام میں لبرل یعنی میانہ روی کی تحریک کو دل کی گہرائیوں سے خوش آمدید کہتے ہیں ' مگر اس بات کو بھی تسلیم کرنا چاہئے ۔ کہ اسلام میں لبرل تصورات کا ظہور تاریخ اسلام کے کڑے لمحات میں بھی ہوتا رہا ہے ۔ لبرل ازم انتشار کی قوت کے رجحان کے طور پر کام کرتا رہا ہے ۔ اور نسلیت کا تصور بھی جو ایک قوت بن کر جدید اسلام میں ابھرتا ہوا نظر آرہا ہے ممکن ہے کہ بالآخر یہ نوع انسانی کے بارے میں وسیع تر نقطہ نظر کو معدوم کر دے جو مسلم عوام نے اپنے دین سے حاصل کیا تھا ۔ مزید یہ کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی مصلح لبرل ازم کے نہ رکنے والے اپنے جوان جوش میں اصلاحات کی مناسب حدود کو بھی پار کر جائیں ۔ آج ہم بھی اس دور سے گذر رہے ہیں جس دور سے یورپ میں پروٹسٹنٹ انقلابی گذرے تھے ۔ مارٹن لوتھر کی اس تحریک کے عروج اور نتائج میں ہمارے لیے جو سبق ہے اس سے ہمیں نظریں نہیں چرانی چاہئیں ۔

تاریخ کے ایک محتاط مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ تحریک اصلاح کلیسا اپنی اصل میں ایک سیاسی تحریک تھی ۔ جس کا قطعی نتیجہ یورپ میں یہ نکلا کہ قومی اخلاقیات نے مسیحیت کی عالمگیر اخلاقیات کو ہلا کر رکھ دیا ۔ جس کے نتائج ہم یورپ کی جنگ عظیم اول میں خود اپنی آنکھوں سے دیکھ چکے ہیں ۔ جو انہیں کسی قابل عمل نتیجے تک لانے کی بجائے دو ناقابل برداشت انتہاؤں پر لے گئی ۔ اب یہ دنیائے اسلام کے رہنماؤں کا فرض ہے کہ وہ یورپ میں جو کچھ ہوا ہے اس کے حقیقی معنی سے آگاہی حاصل کریں اور تب وہ اپنے آپ پر قابو پاتے ہوئے آگے بڑھیں اور اسلام کے مقاصد اور نصب العینوں کے بارے میں بحیثیت سیاست کار ایک واضح بصیرت کو اپنائیں ۔

میں نے آپ کے سامنے تاریخ کے بارے میں اور اسلام کے دور جدید میں اجتہاد کے طریق کار سے متعلق کچھ تصورات پیش کئے ہیں ۔ اب میں اس طرف آتا ہوں

کہ کیا تاریخ اور اسلامی قانون کا ڈھانچہ ایسے امکانات ظاہر کرتا ہے کہ اسلامی قانون کے ان اصولوں کی تازہ تعبیرات کی جا سکیں ۔ دوسرے الفاظ میں ' جو سوال میں اٹھانا چاہتا ہوں ' وہ یہ ہے کہ کیا اسلامی فقہ (قانون) میں ارتقا کی کوئی صلاحیت موجود ہے ۔ جرمنی کی بون یونیورسٹی میں لسانیات کے پروفیسر ہارٹن نے بھی اسلامی فلسفے اور الہیات کے حوالے سے بالکل اسی قسم کا سوال اٹھایا ہے ۔ مسلمان مفکرین کے خالصتاً "مذہبی افکار کا تجزیہ کرتے ہوئے اس نے یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ اسلامی تاریخ کی یوں تشریح کی جا سکتی ہے کہ یہ ایک دوسرے پر انحصار کرتی ہوئی واضح قوتوں یعنی ایک طرف آریائی علم و ثقافت اور دوسری طرف سامی مذہب کے درمیان بتدریج توافق ' ہم آہنگی اور تعاون سے عبارت ہے ۔ مسلمانوں نے ہمیشہ اپنے مذہبی زاویہ نگاہ کو اس ثقافت کے اجزائے ترکیبی سے ہم آہنگ رکھا ہے جو اس کے ارد گرد پھیلے ہوئے لوگوں میں موجود رہے ہیں ۔ پروفیسر ہارٹن کے بقول آٹھ سو سے گیارہ سو تک مسلم الہیات کے کم و بیش ایک سو نظام ہائے فکر مسلمانوں میں ظاہر ہوئے ۔ یہ حقیقت اس بات کی شہادت فراہم کرتی ہے کہ اسلامی فکریات میں لچک کی گنجائش موجود ہے ۔ بلکہ ہمارے ابتدائی مفکرین بھی انتھک لگن سے کام کرتے رہے ہیں۔ پس اپنے گہرے انہماک اور مسلم ادبیات کے عمیق مطالعے سے یہ یورپی مستشرق جو اس وقت زندہ ہے (اقبال کے زمانے کی بات ہے) مندرجہ ذیل نتیجے تک پہنچا کہ :

> "اسلام کی روح اس قدر وسیع ہے کہ عملی طور پر اس کی کوئی حدود نہیں ہیں ۔ لادینی افکار کے استثنیٰ کے ' یہ اپنے اردگرد کے لوگوں کے تمام قابل قبول افکار کو جذب کرلیتی ہے اور پھر انہیں ترقی کی اپنی ایک مخصوص جہت دیتی ہے "۔

اسلام کی روح کا قانون کے دائرے میں زیادہ واضح اظہار ہوا ہے اسلام کے ایک دلندیزی نقاد پروفیسر ہر گرون ژے کہتا ہے

> " جب ہم محمڈن لا (اسلامی قانون) کے ارتقا و ترقی کی تاریخ پڑھتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ایک طرف تو ہر عہد کے فقہا معمولی سے معمولی بات پر ایک دوسرے کی مذمت کرتے ہوئے تکفیر کر دیتے ہیں تو دوسری طرف وہی لوگ ایک عظیم تر مقصد کے حصول کے لیے اتحاد کا مظاہرہ کرتے ہوئے اپنے اسلاف فقہا کے باہمی اختلاف کو آپس میں ہم آہنگ کرنے کی سعی کرتے ہیں ۔"

یورپ کے جدید نقادوں کے یہ رویے بالکل واضح ہیں کیونکہ ہمارے فقہا کے قدامت پسندانہ رویے کے باوجود نئی زندگی کی طرف بڑھتے ہوئے اسلام کی باطنی روح اپنے

آپ کو کام کے لیے مجبور پائے گی ۔ مجھے اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام کے مختلف النوع قانونی ادب کے گہرے مطالعے سے یہ جدید نقاد اپنی مصنوعی آرا سے یقیناً نجات پا لیں گے کہ اسلام کا قانون ساکن ہے اور وہ ترقی کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا ۔ بدقسمتی سے اس ملک کی قدامت پسند مسلم عوام فقہ پر تنقیدی بحث کے لیے تیار نہیں اگر یہ بحث چھڑ جائے تو یہ زیادہ تر عوام کی ناراضی کا باعث بنے گی اور اس سے فرقہ وارانہ تنازعات جنم لے لیں گے ۔ مگر اس وقت میں آپ کے سامنے کچھ اہم نکات پیش کروں گا ۔

۱ ۔ سب سے پہلے ہمیں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ ابتدائی دور میں، عملی طور پر عباسیہ کے عہد تک سوائے قرآن حکیم کے اسلام کا کوئی لکھا ہوا قانون موجود نہ تھا ۔

۲ ۔ دوسرے یہ بات نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ پہلی صدی کے نصف سے لیکر چوتھی صدی ہجری کے آغاز تک اسلام میں کم و بیش انیس مکاتب فقہ اور فقہی آرا ظاہر ہو چکی تھیں ۔ صرف یہی حقیقت یہ ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے کہ تہذیب کی بڑھتی ضروریات سے نمٹنے کے لیے کسی طرح ہمارے دور اول کے فقہا کام کرتے تھے ۔ فتوحات کی توسیع کے ساتھ ساتھ نتیجتہ" اسلام کے نقطہ نظر میں بھی وسعت آگئی چنانچہ اولیں فقہا کو وسعت نظر سے چیزوں کو لینا پڑتا تھا ۔ مقامی لوگوں کی زندگی کے حالات اور ان نئے لوگوں کی عادات کا بھی مطالعہ کرنا پڑتا، جو دائرہ اسلام میں داخل ہو رہے تھے ۔ معاصر سماجی اور سیاسی تاریخ کی روشنی میں فقہی آرا رکھنے والے مختلف مکاتب کے با احتیاط مطالعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ منطق استخراجیہ اور منطق استقرائیہ کے رویوں سے اپنی کوششوں اور تعبیرات سے بتدریج گذر رہے تھے ۔

۳ ۔ جب ہم اسلامی قانون کے چار تسلیم شدہ ماخذات کا مطالعہ کرتے ہیں اور ان کے درمیان اختلافات کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمارے مسلم فقہی مکاتب فکر کا مفروضہ جمود اور مزید اجتہاد کے امکانات اور ارتقا کا معاملہ واضح ہو جاتا ہے ۔ آیئے یہاں ان ماخذات فقہ اسلامی کا مختصر سا جائزہ لیں ۔

الف ۔ قرآن حکیم ۔۔۔۔ قرآن حکیم اسلامی قانون کا سب سے ابتدائی اور بنیادی ماخذ ہے ۔ قرآن حکیم گرچہ کوئی قانون کا ضابطہ نہیں ۔ اس کا بنیادی مقصد جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں، خدا اور کائنات کے ساتھ انسان کے تعلق کا اعلیٰ شعور بیدار کرنا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ قرآن نے چند عام بنیادی اصولوں اور قانونی نوعیت کے قواعد کا ذکر کیا ہے ۔ بالخصوص جن کا تعلق خاندان سے ہے اور جن پر بالآخر سماجی زندگی کی اساس ہے مگر یہ قوانین وحی کا حصہ کیوں بنے، جبکہ ان کا آخری مقصد انسان

کی اعلیٰ ترین زندگی کی تعمیر ہے اس سوال کا جواب عیسائیت کی تاریخ نے دے دیا ہے کہ یہ یہودیت کے قانون کی روح پر زیادہ اصرار کے خلاف رد عمل کے طور پر ظاہر ہوا ۔ دنیادی زندگی کے بارے میں کچھ مثالی تصورات کے تعین کے بعد بلا شبہ یہ زندگی کو روحانی بنانے میں کامیاب ہو گیا ۔ مگر اس کے افراد انسان کے سماجی تعلقات کی پیچیدگیوں میں کہیں بھی روحانی اقدار کو پنپتا ہوا نہ دیکھ سکتے تھے ۔ نومین اپنی کتاب " مذہبی مکتوب " میں قدیم عیسائیت کے بارے میں رقم طراز ہے کہ اس نے ریاست کے قانون ، تنظیم اور پیداوار سے متعلق کسی قسم کی اقدار وابستہ نہیں کیں ۔ اس کا انسانی معاشرے کے حالات پر ذرا برابر بھی اثر نہیں ۔ اس سے نومین یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ہمیں یا تو ریاست کے بغیر رہنے کی جرات اپنانا ہو گی اور ہمیں جان بوجھ کر خود کو انارکی کے حوالے کرنا ہو گا یا ہمیں فیصلہ کرنا ہو گا کہ اپنے مذہبی عقائد کے ساتھ ساتھ کچھ سیاسی عقائد بھی اپنانے ہوں گے ۔ اسی چیز کو قرآن نے پیش نظر رکھا ہے تا کہ مذہب اور ریاست کو ملا کر رکھے ۔ اخلاقیات اور سیاسیات کا ایک ہی وحی میں ظہور اسی طرح ہے جس طرح افلاطون نے اپنی کتاب " جمہوریہ " میں کیا ہے ۔

اس سلسلے میں جو نکتہ سب سے زیادہ ذہن نشین رکھنے کے قابل ہے ۔ وہ قرآن کے زاویہ نگاہ کا حرکی ہونا ہے ۔ میں اس کے ماخذ اور تاریخ پر پہلے ہی سیر حاصل بحث کر چکا ہوں ۔ یہ بالکل واضح ہے کہ اس قسم کا نکتہ نظر رکھنے والی اسلام کی مقدس کتاب ارتقا کے نظریے کے خلاف نہیں ہو سکتی ۔ واحد چیز جو ہمیں نہیں بھولنی چاہیے وہ یہ ہے کہ زندگی ایک سادہ عمل اور تغیر محض نہیں' اس کے اندر تحفظ و بقا کے عناصر بھی گھلے ملے ہوئے ہیں۔ جب وہ اپنی تخلیقی سرگرمیوں سے بہرہ یاب ہو رہی ہوتی ہے تو اسی کی توانائیوں کا ارتکاز زندگی کے سارے منظر نامے کی دریافت پر ہوتا ہے ۔ انسان اپنے اس ادل بدل کی موجودگی میں خود نا راحت ہوتا ہے ۔ آگے بڑھتے ہوئے وہ اپنی حرکت پذیری میں اپنے ماضی کی طرف مڑ کر نہیں دیکھتا وہ اپنے اندر کی توسیع پذیری کے مقابل ہوتے ہوئے خوف محسوس کرتا ہے ۔ آگے کی طرف قدم بڑھاتے ہوئے انسان کی روح ان قوتوں کا دباؤ محسوس کرتی ہے جو اس کے مخالف سمت میں کام کر رہی ہوتی ہیں یہ اظہار کا دوسرا سلیقہ ہے کہ زندگی اپنے ہی ماضی کے دباؤ کے ذریعے آگے بڑھتی ہے اور سماجی زندگی کے کسی بھی نظریے کی رو سے قدامت پسندی کی قوتوں کی قدر اور اس کے عمل کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ۔ قرآن کی بنیادی تعلیمات اور جدید عقلیت پسندی کی اسی بصیرت کی روشنی میں ہمارے موجودہ اداروں کو دیکھا جانا چاہیے ۔ اپنے ماضی کو یکسر فراموش نہیں کیا جا سکتا ۔ کیونکہ یہ ماضی ہی ہے جو انہیں ذاتی شناخت دیتا ہے ۔ اور اسلامی طرز کے معاشرے میں پرانے اداروں کو از سر نو مرتب کرنے کا مسئلہ ابھی تک بہت پیچیدہ ہے اور یہ مصلحتیں

بنیادی فریضہ ہے کہ اس پہلو کو بھی وہ نہایت سنجیدگی سے لیں ۔ اسلام اپنی ساخت اور کردار میں علاقائیت پسند نہیں بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ اپنے ماننے والوں کے ذریعے مختلف متحارب نسلوں کے باہمی اشتراک سے انسانیت کا ایک حتمی کامل اور مثالی نمونہ پیش کرے ۔ پھر وہ اس مجموعہ توانائی کو ان لوگوں میں منتقل کر دے کہ جنہیں اپنے آپ کا کامل شعور ہو ۔ اس کام کی تکمیل کوئی آسان بات نہیں ہے ۔ ابھی تک اسلام اپنے ان اداروں کے ذریعے جنہیں بہتر طریقے سے جانا گیا ہے کافی حد تک کامیاب ہے کہ اس نے اپنے مختلف خصائل سے عوام میں ایک اجتماعی ادارے اور شعور کی تخلیق کی ہے ۔ ایسے سماج کے ارتقا میں حتیٰ کہ کھانے پینے کے بے ضرر قواعد میں بھی حرام و حلال کا غیر متبدل ہونا بھی اپنے ہاں ایک زندگی بخش قدر ہے جو اسی طرح کے معاشرے کو مخصوص داخلیت سے بہرہ مند کرنا چاہتا ہے اور یوں مزید ان کی داخلی اور خارجی وحدت کو محفوظ بنانا چاہتا ہے ۔ وہ ان قوتوں کی مزاحمت کرتی ہیں جو مختلف خصائل کے مخلوط معاشرے میں ہمیشہ پیدا ہوتی رہتی ہیں ۔ ان اداروں کے نقادوں کو چاہئے کہ تنقید سے پہلے وہ اسلام میں وجود پذیر ہونے والے اس سماجی تجربے کے حتمی جواز کے بارے میں ایک واضح بصیرت حاصل کر لیں ۔ پہلے ان کو اس کے نظام پر غور کرنا چاہیے تاہم وہ اس نقطہ نظر سے اسے نہ پرکھیں کہ اس سے اس یا اس ملک کو کیا فائدے حاصل ہوں گے بلکہ اسے وسیع مقاصد کے حوالے سے دیکھیں جو بطور کل نوع انسانی کی زندگی میں بتدریج کام کرتے نظر آتے ہیں ۔

اب ہم قرآن کے قانونی اصولوں کے بنیادی کام کی طرف مڑتے ہیں ۔ یہ بالکل واضح ہے کہ انسانی فکر اور قانونی سرگرمیوں کی وسعت پر پابندی کے بغیر ان اصولوں کے پھیلاؤ کا ایک نکتے پر ارتکاز عمل کے حوالے سے انسانی فکر کو بیدار کرنے میں اپنا کردار نبھاتا ہے ۔ ہمارے ابتدائی دور کے فقہا زیادہ تر اسی اساس سے رشتہ قائم کرتے ہوئے مختلف قانونی نظام وضع کرنے پر قادر ہوئے ۔ اور تاریخ اسلام کے طلبا بہت اچھی طرح جانتے ہیں سماجی اور سیاسی قوت کے طور پر اسلام کی نصف کے قریب فتوحات انہی فقہا کی قانونی ذہانت کا نتیجہ ہیں ۔ وان کریمر کہتا ہے کہ رومنوں کے بعد سوائے عربوں کے دنیا کی کوئی قوم یہ نہیں کہہ سکتی کہ اس کا قانونی نظام اسقدر احتیاط کے ساتھ بنا ہے ۔ مگر آخر کار اپنی تمام تر جامعیت کے باوجود یہ قانونی نظامات فقہ انفرادی تعبیرات پر ہی تو مشتمل ہیں ۔ لہذا کوئی یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ وہ ہر طرح سے مکمل، حتمی اور قطعی ہیں میں جانتا ہوں کہ علمائے اسلام بعض مقبول ترین مکاتب فقہ کو مکمل گردانتے ہیں، جبکہ وہ نظری طور پر اجتہاد کے امکان سے انکار بھی نہیں کرتے، میں نے وہ تمام وجوہات بیان کرنے کی کوشش کی ہے جو میری رائے میں اجتہاد کے بارے میں علما کے محتاط رویے کو ظاہر کرتی ہیں

مگر جب ایشیا کی صورت حال بدل جائے اور عالم اسلام کو نئی قوتوں کی طرف سے آج نئے مسائل و حوادث کا سامنا ہو اور انسانی فکر تمام اطراف میں غیر معمولی ترقی کے باعث آزاد روی کی طرف آمادہ ہو تو مجھے کوئی دلیل نظر نہیں آتی کہ ہم اس طرح کا رویہ اپنائیں جو زیادہ دیر قائم نہیں رکھا جا سکتا ۔کیا ہمارے آئمہ فقہ نے اس طرح کے استدلال اور تعبیرات کی قطعیت کا کبھی کوئی دعوی کیا ہے ؟ بالکل نہیں ۔ موجودہ مسلمانوں کی نئی نسلوں کا جن کا تعلق اعتدال پسندی سے ہے' یہ مطالبہ ہے کہ ان کے اپنے تجربات کی روشنی میں اسلام کے بنیادی قانونی اصولوں کی از سر نو تعبیرات ہونی چاہیں کیونکہ جدید زندگی کے حالات و شرائط میں تبدیلی واقع ہو چکی ہے ۔ میری نظر میں ان کا مطالبہ مکمل طور پر جائز اور انصاف پر مبنی ہے ۔ قرآن کی یہ تعلیم کہ زندگی ایک ترقی پذیر تخلیقی عمل ہے 'خود اس ضرورت کو بیان کرتی ہے کہ ہر نسل کو اپنے اجداد کی رہنمائی میں انہیں رکاوٹ سمجھے بغیر یہ اجازت ہونی چاہیے کہ وہ اپنے مسائل خود حل کر سکے ۔

میرے خیال میں یہاں آپ مجھے ترک شاعر ضیاگو کلپ کی طرف متوجہ کریں گے جس کا اوپر میں نے حوالہ دیا ہے اور پوچھیں گے کہ کیا عورتوں اور مردوں کی برابری کا مطالبہ درست ہے ۔ جو وہ طلاق ' خلع اور وراثت کے حوالے سے کرتا ہے کیا یہ اسلام کے عائلی نظام میں ممکن ہے ؟ میں بالکل نہیں جانتا کہ آیا ترکی میں عورتوں کی بیداری نے کوئی ایسا مطالبہ کیا ہے کہ جس کو بنیادی اصولوں کی نئی تعبیرات کے بغیر نمٹایا نہیں جا سکتا ۔ پنجاب میں جیسا کہ سب جانتے ہیں کچھ ایسے واقعات ہوئے ہیں جن میں مسلمان خواتین کو اپنے ناپسندیدہ خاوندوں سے جان چھڑانے کے لیے ارتداد کی راہ اختیار کرنا پڑی ۔ اسلام جیسے تبلیغی مذہب کے لیے اپنے مقصد سے دوری کی اس سے زیادہ بات اور کیا ہو سکتی ہے ۔ اندلس کے عظیم فقیہہ امام شاطبی اپنی کتاب الموافقات میں لکھتے ہیں کہ اسلامی قانون کا مدعا پانچ چیزوں کی حفاظت کرنا ہے ۔ دین ' نفس ' عقل ' مال اور نسل ۔ اس معیار کو اپناتے ہوئے میں پوچھنا چاہوں گا کہ فقہ کی معروف کتاب "ہدایہ" میں ارتداد سے متعلق جو اصول بیان کئے گئے ہیں کیا وہ اس ملک میں فقہ کے مفادات کی حفاظت کرتے ہیں ۔ برصغیر کے مسلمانوں کی سخت ترین قدامت پسندی کے پیش نظر برصغیر کے جج صاحبان ایسا نہیں کر سکتے بلکہ وہ فقہ کی کتابوں تک ہی خود کو محدود رکھیں گے 'جس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ جب لوگ قانون کی طرف رجوع کرتے ہیں تو وہ جامد اور ساکن نظر آتا ہے ۔

ترک شاعر کے مطالبات کے حوالے سے میں ڈرتا ہوں کہ اسے اسلام کے عائلی قوانین کے بارے میں کوئی زیادہ علم نہیں اور نہ ہی وہ قرآن کے قانون وراثت کی معاشی معنویت کو سمجھتا ہے ' اسلامی قانون کی رو سے شادی ایک سماجی معاہدہ ہے ۔ بیوی اپنی شادی کے موقع پر یہ آزادی رکھتی ہے کہ وہ طلاق کا حق معیاری شرائط پر اپنے پاس

بھی رکھے اور اپنے خاوند کے ساتھ ساتھ حق طلاق کا مساوی درجہ رکھے ۔ وراثت کے قانون میں اس شاعر کی مجوزہ اصلاحات غلط فہمی پر مبنی ہیں ۔ وراثت کے حق میں قانونی حصوں میں عدم مساوات سے یہ نتیجہ نہیں نکالنا چاہیے کہ اس میں عورت پر مرد کو کوئی فوقیت دی گئی ہے کیونکہ ایسا مفروضہ اسلام کی روح کے منافی ہے ۔ قرآن حکیم کا فرمان ہے ۔

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ

اور ان عورتوں کے بھی مردوں پر حقوق ہیں جیسے کہ مردوں کے امر بالمعروف میں عوتوں پر حقوق ہیں ۔

وراثت میں بیٹی کا حق کسی کمتر حیثیت کی وجہ سے متعین نہیں کیا گیا بلکہ اس کے معاشی مواقع اور اس سماجی تشکیل میں اس کے مقام کے پیش نظر مقرر ہوا ہے ۔ جس کا وہ لازمی حصہ ہے علاوہ ازیں شاعر کے اپنے نظریہ سماج کے حوالے سے بھی وراثت کے اصول کو تقسیم دولت سے الگ تھلگ محرک کے طور پر نہیں لینا چاہئے ' بلکہ ایک ہی مقصد کے لیے کام کرنے والے مختلف محرکات میں سے ایک لینا چاہیے ۔ مسلم قانون کے مطابق جب بیٹی کو اس کی شادی کے موقع پر باپ اور خاوند کی طرف سے ملنے والی جائیداد کا مکمل مالک تسلیم کیا جاتا ہے اور جب اسے مہر کی رقم چاہیے وہ معجّل ہو یا غیر معجّل اپنے تصرف میں رکھنے کا حق حاصل ہے اور اس سلسلے میں وہ اس وقت تک اپنے شوہر کی جائیداد پر قبضہ رکھ سکتی ہے جب تک اسے اس کی ادائی نہ ہو جائے اور بیوی کے تمام عمر کے نان نفقہ کی بھی ذمہ داری اس کے خاوند پر ہے ۔ اب اگر آپ اس نقطہ نظر سے وراثت کے اصول کو دیکھیں تو آپ محسوس کریں گے کہ بیٹوں اور بیٹیوں کی معاشی حالت کے بارے میں مادی طور پر کوئی فرق نظر نہیں آتا ۔ وراثت کے اصول میں بیٹے اور بیٹی کے قانونی حصوں میں بظاہر نظر آنے والی عدم مساوات میں ہی ترک شاعر کی طرف سے طلب کی جانے والی مساوات کا تحفظ کیا گیا ہے ۔ سچی بات تو یہ ہے کہ وراثت کے ان اصولوں کو جو قرآن میں بیان ہوئے ہیں اور جنہیں وان کریمر اسلامی قانون کی ارفع ترین شاخ گردانتا ہے ' پر مسلم قانون دانوں کی مکمل توجہ نہیں پڑی ' حالانکہ وہ اس کی پوری طرح حقدار تھی ۔ جدید سماج جو تلخ ترین طبقاتی کشمکش میں مبتلا ہے ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم اس کے بارے میں سوچیں تاکہ جدید معاشی زندگی میں انقلاب برپا کرنے کے لیے ہم اپنے قوانین سے استدلال کر سکیں تو ممکن ہے کہ ہم بنیادی اصولوں کو دریافت کر لیں جن سے چھپے ہوئے گوشے عیاں ہو جائیں تب ان اصولوں میں پوشیدہ بصیرت کو پا کر ہم اپنے ایمان کی تجدید کر

سکیں۔

(ب) حدیث ۔۔۔۔ اسلامی قانون کا دوسرا بڑا ماخذ رسول پاک ﷺ کی سنت مطہرہ ہے جو قدیم اور جدید دونوں زمانوں میں مباحث کا ایک بڑا موضوع ہے۔ جدید نقادوں میں سے پروفیسر گولڈ زیہر نے اسے تاریخی تنقید کے جدید اصولوں کی روشنی میں تحقیقی تجزیے کا موضوع بنایا ہے اور اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ یہ تمام ساقط الاعتبار ہیں ایک اور یورپی مصنف نے احادیث کی صحت کے تعین کی منہاج کے بارے میں تحقیق و تجزیے کے بعد ان نظری تسامحات کی نشاندہی کی ہے اور یوں وہ مندرجہ ذیل نتیجے پر پہنچا ہے۔

> نتیجے کے طور پر یہ کہا جانا چاہیے کہ زیر غور مباحث محض نظری امکانات کو پیش کرتے ہیں اور یہ سوال کہ کیوں اور کیسے یہ امکانات واقعی حقائق بنے یہ عموماً" اس سے متعلق ہے کہ موجود صورت حال نے کس حد تک انہیں یہ ترغیب دی کہ ان امکانات کو استعمال میں لایا جائے۔ بے شک مقابلتاً ایسے امکانات بہت کم تھے جس نے سنت کے بہت ہی محدود حصے پر اثر ڈالا۔ لہٰذا یہ کہنا مناسب ہو گا کہ مسلمانوں میں احادیث کے جو مجموعے قابل اعتبار گردانے گئے وہ مسلمانوں کے عروج اور ابتدائی بڑھوتری کے صحیح ریکارڈ پر مبنی ہیں۔"
>
> (محمڈن تھیوریز آف فنانس)

تاہم جہاں تک ہمارے موجودہ مقصد کا تعلق ہے۔ تو ہمیں خالصتاً" قانونی اہمیت کی حامل احادیث کو ان احادیث سے الگ مشخص کرنا ہو گا جو قانونی اہمیت کی مالک نہیں۔ اول الذکر کے حوالے سے یہ اہم سوال ابھرتا ہے کہ وہ عرب کے قبل از اسلام کی روایات میں مستعمل تھیں کن کو جوں کا توں رکھا گیا اور کس کو پیغمبر اسلام ﷺ نے تبدیلی کے بعد باقی رکھا۔ یہ دریافت بہت مشکل ہے، کیونکہ احادیث کے اولین لکھنے والے ان کے قبل اسلام کے استعمالات کو ہمیشہ بیان نہیں کرتے اور نہ ہی ان استعمالات کی دریافت ممکن ہے کہ کس قدر قدیم استعمال کو باقی رکھا گیا اور کس قدر پیغمبر ﷺ اسلام نے انہیں تبدیل کر دیا۔ اور وہ کس قدر اپنے اطلاق میں عالمگیر ہیں۔ اس نکتے پر حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بڑی بصیرت افروز بحث کی ہے۔ میں یہاں ان کے نقطہ نظر کو پیش کرتا ہوں۔ پیغمبر کا منہاج تعلیم یہ ہے کہ جو قانون یا شریعت بطور پیغمبران پر نازل ہوتی ہے، وہ خصوصی طور پر ان لوگوں کی عادات طور طریقوں اور ان کی شخصیات کو ملحوظ رکھتے ہوئے بھیجی جاتی ہے۔ جن میں کہ وہ پیغمبر بھیجا جاتا ہے وہ پیغمبر جس کا مقصد و مدعا یہ ہوتا ہے کہ وہ ہمہ گیر اصولوں کی تبلیغ کریں، وہ نہ تو مختلف لوگوں کے لیے مختلف

اصولوں کو پیش کرتے ہیں اور نہ وہ اپنے معاملات کے لیے اصولوں کی تیاری کا کام خود ان پر چھوڑ دیتے ہیں۔ ان کا منہاج یہ ہے کہ وہ مخصوص لوگوں کی تربیت کرتے ہیں اور انہیں عالمگیر شریعت کی تعمیر کے لیے مرکز کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ ایسا کرتے ہوئے وہ ان اصولوں پر زور دینے کی تاکید کرتے ہیں جو تمام نوع انسانی کی سماجی زندگی میں کارفرما ہوتے ہیں۔ اور ان اصولوں کا اطلاق ان کے سامنے فوری طور پر موجود لوگوں کی مخصوص عادات و اطوار کی روشنی میں ٹھوس معاملات پر کرتے ہیں۔ ان شرعی اقدار (احکام) کو جو ان کے عہد سے مخصوص لوگوں پر اطلاق کے نتیجے میں (خاص طور پر وہ اصول جن کا تعلق جرائم کی سزاؤں سے ہے) وضع ہوئے ہوں اور جو خود مقصود بالذات نہ ہوں' ان کا آئندہ نسلوں کے معاملات میں سختی سے نفاذ نہیں ہو سکتا۔ شاید اسی نکتہ نظر سے امام ابو حنیفہ نے جو اسلام کے عالمگیر کردار کے بارے میں گہری بصیرت رکھتے تھے۔ عملی طور پر احادیث کو استعمال نہ کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے استحسان کے اصول کو متعارف کرایا یعنی فقیہانہ ترجیح۔ جس سے قانونی فکر میں حقیقی یا اصلی احوال کے محتاط مطالبے کی ضرورت سامنے آئی۔ اس سے ان محرکات پر مزید روشنی پڑتی ہے جن سے اسلامی فقہ کے بارے میں ان کے رویے کا تعین ہوتا ہے عام طور پر کہا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے احادیث کا اس لیے استعمال نہیں کیا تھا کہ ان کے عہد تک احادیث کا کوئی مجموعہ موجود نہ تھا۔ پہلی بات تو یہی ہے کہ یہ بالکل درست نہیں کہ ان کے عہد میں احادیث کا کوئی مجموعہ موجود نہ تھا کیونکہ ان کی وفات سے تقریباً" تیس سال پہلے تک امام مالک اور امام زہری کے مجموعے وجود میں آچکے تھے اور اگر ہم یہ بھی فرض کر لیں کہ ان تک ان کی رسائی نہیں تھی یا وہ کوئی زیادہ قانونی اہمیت نہیں رکھتے تھے۔ تو بھی امام ابو حنیفہ حضرت امام مالک اور امام احمد بن حنبل کی طرح خود بھی احادیث کا کوئی مجموعہ مرتب کر سکتے تھے بشرطیکہ وہ اسے اپنے لیے ضروری خیال کرتے۔ مجموعی طور پر میرے خیال میں اس وقت امام ابو حنیفہ کا رویہ احادیث کے حوالے سے نہایت مناسب تھا اب اگر جدید لبرل سوچ رکھنے والے اسے محفوظ گردانتے ہیں کہ ان احادیث کو بغیر سوچے سمجھے قانون کے ماخذ کے طور پر نہ لیا جائے تو وہ اسلامی قانون کے سنی مکتب فکر کے ایک بہت بڑے شارح کی پیروی کرتے ہیں۔ تاہم اس حقیقت سے بھی انکار ممکن نہیں کہ محدثین نے قانون میں مجرد فکر کے رجحان کے خلاف ٹھوس واقعات کی قدر پر اصرار کے اسلامی قانون کی بہت بڑی خدمت سرانجام دی ہے اور اگر احادیث کے ذخیرہ ادب کا بڑی عقلمندی سے مزید مطالعہ کیا جائے اور اس روح کو سامنے لایا جائے جن کے مطابق پیغمبر اسلام ﷺ نے خود اپنے اوپر آنے والی وحی کی تشریح کی تو اس سے فقہی اصولوں کی ان اقدار حیات کے مطالعہ میں مدد ملے گی جو قرآن میں بیان ہوئے ہیں۔ ان اقدار حیات پر مکمل عبور رہی

ہمیں اس قابل بنائے گا کہ ہم اپنی جدوجہد بنیادی اصولوں کی نئی تعبیر و تشریح کے لیے کریں ۔

(ج) اجماع ۔۔۔۔ اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ اجماع ہے ۔ جو شاید میری نظر میں اسلام کا سب سے بنیادی قانونی نظریہ ہے تاہم حیرت کی بات ہے کہ یہ نظریہ اوائل اسلام میں اہم علمی مباحث میں تو شامل رہا مگر وہ محض ایک خیال ہی بنا رہا یہ کسی بھی اسلامی ملک میں ایک مستقل ادارے کے طور پر متشکل نہیں ہوا غالباً" اس کی وجہ خلفائے راشدین کے فوراً" بعد اسلام میں پرورش پانے والی مطلق العنان ملوکیت تھی جن کے سیاسی مفادات مستقل قانونی ادارہ کے قیام کے بالکل برعکس تھا اس کی وجہ یہ تھی کہ اس ادارے کا مستقل قیام ان مطلق العنان خلفا کے سیاسی مفادات کے منافی تھا ۔

میرا خیال ہے کہ یہ اموی اور عباسی خلفا کے زیادہ مفاد میں تھا کہ وہ اجتہاد کی قوت کو مفرد مجتہدین کے پاس رہنے دیتے بجائے اس کے کہ وہ کسی مستقل اسمبلی کی تشکیل کی حوصلہ افزائی کرتے کیونکہ ممکن ہے کہ وہ ان سے زیادہ طاقت ور ثابت ہوتی ۔ چنانچہ یہ نہایت اطمینان کی بات ہے کہ آج عالمی دباؤ ڈالنے والی قومیں اور یورپی اقوام کے سیاسی تجربات اسلام کے جدید ذہن پر اجماع کے نظریے کے امکانات اور قدر کو واضح کر رہے ہیں۔ مسلم ممالک میں جمہوری روح کے پروان چڑھنے اور قانون ساز اسمبلیوں کی تشکیل سے اس سلسلے میں بڑی پیش رفت ہوئی ہے ۔ مخالف فرقہ وارانہ پھیلاؤ کے پیش نظر اجتہاد کی قوت کے انفرادی نمائندہ فقہی مکاتب سے مسلم قانون ساز اسمبلیوں کو منتقلی ہی وہ واحد صورت ہے جو عصر حاضر میں ممکن ہے اس سے عام آدمی کا قانونی مباحث میں حصہ لینے کا حق بھی محفوظ ہو گا ' جو ان میں گہری بصیرت رکھتے ہیں۔ صرف اس طریقے سے ہم اپنے قانونی نظام میں روح حیات کو بیدار کر سکتے ہیں اور اسے ایک ارتقائی نقطہ نظر دے سکتے ہیں ۔ تاہم برصغیر میں ایسی مشکلات ابھرنے کا امکان موجود ہے اور وہاں یہ بات مشکوک ہوگی کہ آیا ایک غیر مسلم قانون ساز اسمبلی اجتہاد کی طاقت کو استعمال کر سکتی ہے یا نہیں ۔

اجماع کے حوالے سے ایک دو سوال ایسے ہیں جو ابھر سکتے ہیں ۔ کیا اجماع قرآن کی تنسیخ کر سکتا ہے ' مسلمانوں کے اجتماع کے سامنے ایسے سوال کو اٹھانا غیر ضروری ہے ۔ تاہم میں اس کو اس وجہ سے ضروری خیال کرتا ہوں کیونکہ کولمبیا یونیورسٹی سے شائع ہونے والی کتاب " مسلمانوں کے معاشی نظریات "(محمڈن تھیوریز آف فنانس) میں ایک یورپی نقاد نے ایک نہایت غلط فہمی پیدا کرنے والا بیان دیا ہے ۔ اس کتاب کا مصنف کسی سند کا حوالے دیئے بغیر کہتا ہے کہ کچھ حنبلی اور معتزلی مصنفین کے مطابق اجماع قرآن کا ناسخ ہو سکتا ہے ۔ اسلام کے فقہی ادب میں اس دعوی کا کوئی معمولی سے معمولی جواز بھی

موجود نہیں اور نہ پیغمبر اسلام ﷺ کی کسی روایت سے کوئی ایسا تاثر لیا جا سکتا ہے ۔ مجھے یوں نظر آتا ہے کہ مصنف ناسخ کے لفظ سے گمراہ ہوا ہے جو ہمارے ابتدائی دور کے فقہا کی تحریروں میں موجود ہے اور جس کی طرف امام شاطبی نے اپنی کتاب " الموافقات " جلد نمبر ۳ ص ۶۵ پر اشارہ کیا ہے جب یہ لفظ اجماع صحابہ کبارؓ کے مباحث کے حوالے سے استعمال ہو گا ۔ تو اس کا مفہوم قرآن کے قانون کے کسی اصول کے اطلاق میں توسیع یا تحدید کی قوت یا اختیار ہو گا ۔ اس سے کسی قانونی اصول کی تنسیخ یا اس کو کسی دوسرے اصول سے تبدیل کرنے کی قوت مراد نہ ہو گی ۔ تاہم قانونی نظریے کی قوت کو استعمال کرنے کا حق 'ایک شافعی فقیہہ آمدی جس کا انتقال ساتویں صدی کے وسط میں ہوا تھا اور جس کا کام حال ہی میں مصر سے شائع ہوا ہے ۔ نے ہمیں بتایا ہے کہ لازمی بات ہے کہ صحابہ عظامؓ کوئی حکم (شرعی قدر) رکھتے ہوں گے جس سے انہوں نے ایسے احکام کی توسیع یا تحدید کا کام لیا ۔

اب فرض کریں کہ صحابہ اکرامؓ کسی نکتے کے بارے میں کوئی متفقہ فیصلہ سنا دیتے ہیں تو مزید سوال یہ پیدا ہو گا کہ کیا آنے والی نسلیں اس فیصلے کی پابند ہیں ۔ امام شوکانی نے اس نقطے پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور اس سلسلے میں مختلف مکاتب فکر کے علما کے خیالات کے حوالے دیئے ہیں ۔ میرا خیال ہے کہ اس سلسلے میں حقیقت سے متعلق سوال کے فیصلے اور کسی قانونی سوال کے مابین امتیاز کیا جانا ضروری ہے ۔ پہلے سوال کے معاملے میں مثال کے طور پر جب یہ سوال اٹھے کہ کیا دو چھوٹی سورتیں جنہیں معوذین کہا جاتا ہے کیا قرآن کا حصہ ہیں یا نہیں تو صحابہ اکرامؓ نے متفقہ فیصلہ کر دیا کہ یہ قرآن کا حصہ ہیں تو ہم ان کے فیصلے کے پابند ہیں لازمی بات ہے کہ صرف صحابہ عظام ہی اس پوزیشن میں ہیں کہ حقیقت کو جان سکیں ۔ دوسرے معاملے میں مسئلہ صرف تعبیر و تشریح کا ہے تو میں حضرت امام کرخی کی طرح سوچتا ہوں کہ بعد کی نسلیں صحابہ اکرامؓ کے فیصلے کی پابند نہیں ہیں ۔ امام کرخی کہتے ہیں کہ صحابہ اکرامؓ کی سنت کے ہم ان معاملات میں پابند ہیں جو قیاس سے واضح نہیں ۔ مگر ہم ان معاملات میں جو قیاس سے طے ہو سکتے ہیں صحابہ عظامؓ کی سنت کے پابند نہیں ہیں ۔

جدید مسلم اسمبلی کی قانونی کارکردگی کے بارے میں ایک اور سوال بھی سوچا جا سکتا ہے ۔ کم از کم موجودہ صورت حال میں زیادہ تر لوگ مسلم فقہ (قانون) کے بارے میں مناسب علم نہیں رکھتے ۔ ایسی اسمبلی قانون کی تعبیرات میں کوئی بھیانک غلطی کر سکتی ہے ۔ چنانچہ قانون کی تشریح و تعبیر میں ہونے والی ان غلطیوں کے امکانات کو ہم کس طرح کم سے کم کر سکتے ہیں ۔ ایران کے ۱۹۰۶ کے آئین میں علما کی ایک الگ کمیٹی کے لیے گنجائش رکھی گئی تھی جنہیں امور دنیا کے بارے میں بھی مناسب علم ہو جسے آئین سازی کی قانونی

سرگرمیوں کی نگرانی کا حق حاصل تھا' میری رائے میں یہ خطرناک انتظامات غالباً" ایران کے نظریہ قانون کے حوالے سے ناگزیر تھے ۔ اس نظریے کے مطابق میرا یقین ہے کہ بادشاہ مملکت کا محض رکھوالا ہے جس کا تعلق درحقیقت امام غائب سے ہے علما امام غائب کے نمائندوں کی حیثیت سے معاشرے کی تمام زندگی کی نگرانی کے سزاوار ہیں گرچہ میں یہ جاننے میں ناکام ہوا ہوں کہ امامت کے سلسلے کی عدم موجودگی میں علما امام کی نیابت کے دعوے دار کیونکر ہو سکتے ہیں ۔ تاہم جو کچھ بھی ہے ایرانیوں کے نظریہ قانون میں یہ انتظامات خطرے سے خالی نہیں ہیں لیکن اگر سنی ممالک بھی یہ طریق اپنانے کی کوشش کریں تو یہ انتظامات عارضی ہونے چاہئیں ۔ علما مسلم مجلس قانون ساز کے طاقتور حصے کی حیثیت سے قانون سے متعلقہ سوالات پر بحث میں مددگار اور رہنما ہو سکتے ہیں ۔ اغلاط سے پاک تعبیرات کے امکانات کا واحد علاج یہ ہے کہ مسلمان ممالک موجودہ قانونی تعلیم کے نظام کو بہتر بنائیں اس میں وسعت پیدا کریں اور اس کو نہایت اہلیت کے ساتھ جدید فلسفہ قانون کے ساتھ ملا کر مطالعہ کریں ۔

د ۔ قیاس ۔۔۔ فقہ کی چوتھی بنیاد قیاس ہے ۔ یعنی قانون سازی میں قیاس اور استدلال کا استعمال ۔ اسلام کے مفتوحہ ممالک میں موجود مختلف عمرانی اور زرعی حالات کے پیش نظر امام ابو حنیفہ کے مکتب فکر نے یہ دیکھا کہ عمومی طور پر حدیثوں کے سرمایے میں جو نظائر ریکارڈ ہوئے ہیں وہ بہت تھوڑے ہیں یا ان سے مناسب رہنمائی میسر نہیں تو ان کے سامنے صرف یہی متبادل راہ تھی کہ وہ قیاس اور استدلال کو اپنی تعبیرات میں استعمال کریں ۔ ارسطو کی منطق کا اطلاق گرچہ عراق میں نئے حالات کے سامنے آنے پر لازم تھا مگر اس کا استعمال قانونی ترقی کے اس ابتدائی دور سے نقصان دہ ہو سکتا تھا ۔ زندگی کا تہ در تہ کردار کچھ مخصوص عمومی نظریات سے منطقی استدلال کے ذریعے حاصل کردہ نپے تلے قواعد کا موضوع نہیں بن سکتا ۔ اب اگر ارسطو کی قیاسی منطق کے حوالے سے بھی دیکھا جائے تو یہ کسی داخلی اصول حرکت کی نسبت خالصتاً" ایک سادہ میکانکیت پر مبنی دکھائی دے گا ۔ لٰہذا امام ابو حنیفہ کا مکتب فقہ زندگی کی تخلیقی آزادی اور آزادانہ روش کو نظرانداز کرتا ہوا نظر آتا ہے ۔ جس کی اساس یہ امید تھی کہ خالصتاً" استدلال کی بنیاد پر منطقی طور پر ایک جامع اور مکمل قانونی نظام وضع کیا جائے تاہم حجاز کے فقہا نے اپنی عملی فطانت کی بنیاد پر جو انہیں نسلی طور پر ودیعت ہوئی تھی عراق کے فقہا کی مدرسی موشگافیوں اور غیر واقعی معاملوں پر تخیلاتی عبارت آرائی کی ذہنیت کے خلاف زبردست صدائے احتجاج بلند کی ان کے تصور کا رجحان غیر حقیقی معاملات کی طرف تھا جن کے بارے میں وہ درست طور پر سمجھتے تھے کہ یوں ایسے اسلامی قوانین بن جائیں گے جو روح کی زندگی سے محروم میکانکیت ہو

گی ۔ تلخ تنقیدی مباحث اولین دور کے فقہائے اسلام کو قیاس کی تعریف متعین کرنے اور اس کی حدود، شرائط اور صحت کے تنقیدی مباحث کی طرف لے گئے ۔ گرچہ ابتدائی طور پر ان کا آغاز مجتہد کی ذاتی رائے کی حیثیت پر بحث سے شروع ہوا تھا مگر بالآخر یہ اسلامی قانون کے لیے زندگی اور حرکت کا باعث بن گئی ۔ امام ابو حنیفہ کے اصول قیاس پر امام مالک اور امام شافعی کی تند تنقید کی روح، واقعہ کی نسبت خیال اور ٹھوس کی نسبت مجرد کی طرف آریائی رجحان کے خلاف موثر معاشی مزاحمت ہے مگر درحقیقت یہ منطق استخراجی اور منطق استقرائی کے حامیوں کے درمیان قانونی تحقیق کے طریق کار کی بحث ہے۔ عراقی فقہا بنیادی طور پر نظریے اور تصور کی دوامیت پر زور دیتے تھے ۔ جبکہ اہل حجاز اس کے زمانی پہلو پر زیادہ زور دیتے تھے ۔ تاہم موخر الذکر خود اپنی حیثیت کے جواز کی اہمیت سے نا آشنا رہے اور حجاز کی قانونی روایت کی طرف ان کی جبلی جانبداری نے ان کی بصیرت کو ان نظائر تک محدود کر دیا جو دراصل پیغمبر اسلام ﷺ اور ان کے اصحابؓ کے ہاں رونما ہوئے تھے ۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ ٹھوس کی قدر کی اہمیت سے آگاہ تھے، مگر ساتھ ہی انہوں نے اسے دوامیت کی طرف لے جانا چاہا اور انہوں نے ٹھوس کے مطالعے کی بنیاد پر قیاس سے شاید ہی کبھی کام لیا ۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے مکتب فقہ پر ان کی تنقید نے ٹھوس کی اہمیت کو اس طرح رکھا جیسے کہ وہ تھی، اور یوں وہ قانونی اصولوں کی تعبیر کے دوران زندگی کی تنوع اور حقیقی حرکت کے مشاہدے کی ضرورت کو سامنے لائے۔ پس امام ابو حنیفہ کے مکتب فقہ نے ان اختلافی مباحث کو اپنے اندر سموتے ہوئے بھی خود کو اپنے بنیادی اصولوں میں مکمل طور پر آزاد رکھا اور کسی بھی دوسرے مسلم فقہی کے مقابلے میں زیادہ تخلیقی قوت کو قائم رکھا ۔ مگر اپنے ہی مکتب فقہ کی روح کے برعکس عصر حاضر کے حنفی فقہا نے اپنے بانی یا ان کے فوراً بعد کے فقہا (غالباً مراد امام ابو یوسف اور امام محمد ہیں) کی تعبیرات و تشریحات کو اسی طرح دوامی تصور کر لیا ۔ جس طرح امام ابو حنیفہ کے اولین نقادوں (مراد امام مالک اور امام شافعی) نے ٹھوس معاملات کے بارے میں دیئے گئے، اپنے فیصلوں کو قطعی اور دوامی بنا لیا تھا ۔ اگر صحیح طور پر سمجھا اور نافذ کیا جائے تو حنفی مکتب فقہ کا یہ بنیادی اصول یعنی قیاس، جسے حضرت شافعی نے درست طور پر اجتہاد ہی کا دوسرا نام کہا ہے، قرآن کے الہامی متن میں مکمل طور پر آزاد ہے اور بطور اصول اس کی اہمیت اس حقیقت سے عیاں ہے متعدد فقہا جیسا کہ حضرت امام قاضی شوکانی (صاحب ارشاد الفحول) ہمیں بتاتے ہیں خود حضور نبی اکرم ﷺ کی حیات مبارکہ میں بھی اس کی اجازت تھی۔ اجتہاد کے دروازے کا مقفل ہونا محض ایک افسانہ طرازی ہے ۔ جو اسلام میں فقہی فکر کے ایک مخصوص قالب میں ڈھل جانے اور کچھ ارباب بصیرت کے کاہل ہو جانے کے سبب تراشا گیا ۔ خاص طور پر روحانی زوال کے دور میں یہ ممتاز مفکرین بتوں میں

تبدیل کر دیئے جاتے ہیں ۔ اگر بعد کے کچھ مسلم فقہا نے اس افسانہ طرازی کو باقی رکھا تو جدید اسلام اس بات کا پابند نہیں ہو گا کہ وہ اپنی ذہنی اور عقلی خود مختاری سے رضا کارانہ طور پر دست بردار ہو جائے ۔ آٹھویں صدی ہجری میں امام زرکشی نے اس بات کا درست طور پر مشاہدہ کیا تھا ۔

"اگر اس افسانہ طرازی کو باقی رکھنے والوں کا یہ مطلب ہے کہ متقدمین کو زیادہ سہولتیں تھیں ' جبکہ متاخرین کی راہ میں زیادہ مشکلات ہیں تو یہ محض ایک لایعنی بات ہے کیونکہ یہ دیکھنے کے لیے کچھ زیادہ عقل کی ضرورت نہیں کہ متقدمین فقہا کی نسبت متاخرین فقہا کا کام کہیں زیادہ آسان ہے ۔ کیونکہ یقینی طور پر قرآن کی تفاسیر اور احادیث کے مجموعے مرتب ہو چکے ہیں اور اس قدر پھیل گئے ہیں کہ آج کا مجتہد ان سے استفادہ کر سکتا ہے اور آج وہ تمام مواد دستیاب ہے جو تعبیر و تشریح کے لیے ضروری ہے ۔

مجھے یقین ہے کہ یہ مختصر سی بحث اس بات کو واضح کرنے کے لیے کافی ہو گی کہ آج ہم جو کچھ بھی پاتے ہیں نہ تو اس کے اصولوں میں اور نہ ہی ہمارے نظام کے ڈھانچے میں کوئی ایسی چیز ہے کہ ہم موجودہ رویے کے لیے کسی جواز کی فراہمی پر مجبور ہوں ' پیش قدمی کرنے والی فکر اور تازہ تجربے سے لیس ہو کر دنیائے اسلام کو جراتمندانہ انداز میں تشکیل جدید کا کام دنیا کے سامنے پیش کرنا چاہیے ۔ تاہم تشکیل جدید کا کام جدید طرز زندگی کی شرائط سے مطابقت و موافقت سے کہیں زیادہ کسی سنجیدہ کاوش کا خواہاں ہے یورپی جنگ عظیم (اول) اپنے جلو میں ترکی کی بیداری بھی لائی ہے دنیائے اسلام میں استحکام کا عنصر جسے ایک فرانسیسی مصنف نے حال ہی میں بیان کیا ہے اور وہ نیا معاشی تجربہ جو مسلم ایشیا کے ہمسائے میں ہو رہا ہے 'کو اسلام کی منزل اور باطنی معانی کی بازیافت کے لیے ہماری آنکھیں کھول دینی چاہیں ۔ انسانیت کو آج تین چیزوں کی سخت ضرورت ہے (۱) کائنات کی روحانی تعبیر (۲) 'فرد کا روحانی استخلاص اور (۳) ایسے عالمگیر نوعیت کے بنیادی اصول جو روحانی بنیادوں پر انسانی سماج کی نشوونما میں رہنما ہوں ۔ اس میں شک نہیں کہ جدید یورپ نے ان خطوط پر ایک عینیتی نظام تشکیل دے رکھا ہے مگر تجربہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ عقل محض پر اساس رکھنے والی صداقت اس قابل نہیں کہ وہ اس زندہ لگن کی آگ کو بھڑکا سکے جو انساں کو اس کے اپنے ذاتی ارتقا سے حاصل ہو سکتی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ یہ بیچاری فکر انساں پر معمولی اثر بھی نہیں رکھتی جبکہ مذہب نے انسانوں کو ہمیشہ بلندی کی طرف اٹھایا ہے اور تمام سماجوں کو بدل کر رکھ دیا ہے ۔ یورپ کی مثالیت زندگی کا کبھی بھی ایک زندہ عنصر نہیں بن سکی ' جس کے نتیجے میں ان کی پراگندہ خودی نے اپنے آپ کو باہمی طور پر برداشت نہ رکھنے والی جمہوریتوں میں گھرا ہوا پایا ہے جس کا بڑا وظیفہ امیر

کے مفاد کے لیے غریب کا استحصال ہے۔ مجھ پر اعتماد کیجئے کہ آج یورپ انسان کی اخلاقی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کے برعکس مسلمان وحی کی بنیاد پر ایسے قطعی تصورات رکھتے ہیں۔ جو زندگی کی گہرائیوں سے کلام کرتے ہیں اور اپنی بظاہر خارجیت کو داخلیت میں بدل سکتے ہیں۔ زندگی کی روحانی اساس کا معاملہ ایمان سے ہے جس کی بنا پر ہمارے درمیان میں سے بھی کوئی انسان کم علم ہونے کے باوجود آسانی سے اپنی جان نثار کر دے گا (غازی علم الدین شہید کی طرف اشارہ ہے جنہوں نے توہین رسالت پر راجپال کو قتل کر دیا تھا) اسلام کے بنیادی نظریے کی روشنی میں انسان پر اب مزید کسی نئی وحی کی حجیت باقی نہیں رہی کیونکہ روئے زمین پر سب سے زیادہ صرف ہمیں ہی روحانیت سے متنیر ملت ہونا ہے۔ قرن اولی کے مسلمان جنہوں نے قبل اسلام کے ایشیا کی روحانی غلامی سے نجات حاصل کی تھی اس حالت میں نہیں تھے کہ وہ اس نظریے کی معنویت کو جان سکیں گے۔ آج کے مسلمان اپنی اس اہمیت کو سمجھیں اور ان بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنی عمرانی زندگی کی از سر نو تشکیل کریں اور جزوی طور پر منکشف شدہ اسلام کے مدعا روحانی جمہوریت کو سامنے لائیں جو خود اسلام کا انتہائے مقصود ہے۔

اقبال اکادمی پاکستان

اقبالیات

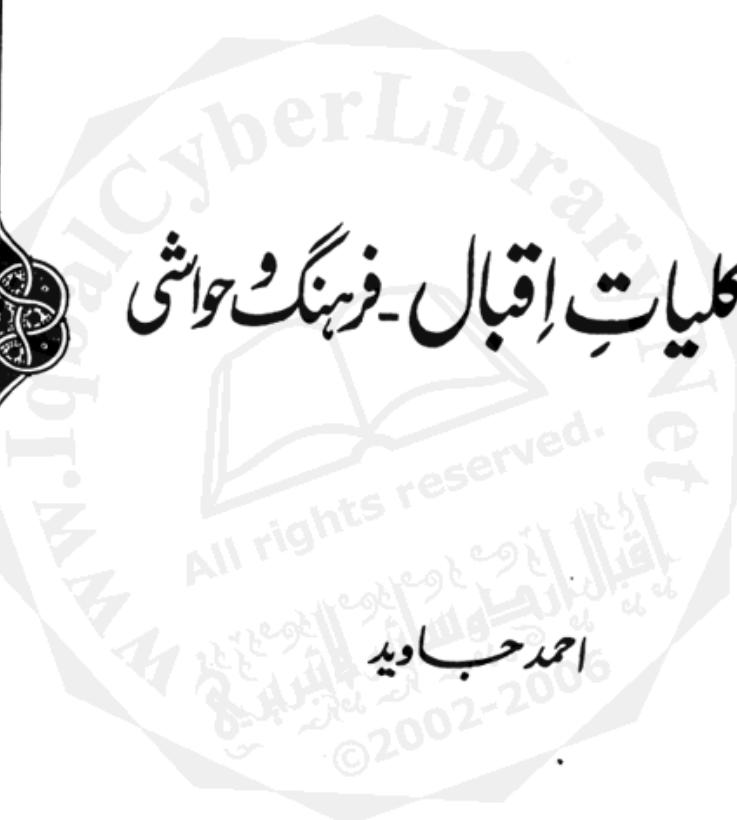
شمارۂ فارسی

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

این مجلۂ تحقیقی علمی دربارۂ فکر و شعر و اندیشہ زندگی علامہ محمد اقبال و ہمچنین فرہنگ و معارف اسلامی، فلسفہ، تاریخ، مذہب و ادب در زبان فارسی می باشد۔

مطالعہ متن و استفسارات

کلیاتِ اِقبال۔ فرہنگ و حواشی

احمد جاوید

اقبال اکادمی پاکستان اپنے علمی منصوبوں کے
نمونے آپ کی خدمت میں پیش کر رہی ہے۔ آپ
کی ہر تنقید اور تجویز ہماری رہنمائی کرے گی۔

(رئیس ادارت)

○

۱۔ اس منصوبے کے دو حصے ہیں: تحشیہ اور فرہنگ۔

۲۔ حواشی میں مندرجہ ذیل امور کو پیش نظر رکھا گیا ہے:۔

الف۔ کلام اقبال کے بارے میں تاریخی تفصیل: یعنی یہ نظم یا غزل کب لکھی گئی تھی، پہلی مرتبہ کہاں چھپی تھی، اس میں کیا تبدیلیاں کی گئیں وغیرہ۔

ب۔ اعلام اور تلمیحات: یعنی اقبال نے جن شخصیات، واقعات، مقامات وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے یا ان کی طرف اشارہ کیا ہے، ان کا ضروری تعارف۔

ج۔ مشکلات۔۔۔ یعنی ایسے مقامات جہاں خیال دقیق ہو یا الفاظ مشکل ہوں یا کوئی بنیادی تصور بیان ہوا ہو۔ ان مقامات کی تشریح، توضیح اور تفصیل۔ اس میں یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ عام قاری کی مشکل کو سادہ اسلوب میں حل کیا جائے اور وہ مقامات جہاں اہل علم الجھ سکتے ہیں یا غور و فکر پر مجبور ہو سکتے ہیں، ان پر علمی انداز سے قلم اٹھایا جائے تاکہ اس خیال اور تصور کی عظمت جسے عام سطح تک نہیں لایا جا سکتا، مجروح نہ ہو۔

۳۔ فرہنگ میں کلیدی الفاظ اور اصطلاحات کو کھولا گیا ہے اور اس میں بھی اسی اصول پر عمل کیا گیا ہے جو حواشی کی شق "ج" میں بیان ہوا۔ ہر لفظ اور اصطلاح کے تمام معانی ایک ہی اندراج میں نہیں دیے گئے۔ ہر اندراج میں وہی معنی لکھے گئے ہیں جو اس خاص جگہ پر اقبال کے پیش نظر تھے۔ حتمی تدوین کے بعد کسی لفظ کے تمام معنوی پہلو یکجا حالت میں سامنے آ جائیں گے۔

○

ص نمبر۵۱ ۔کلیات

ہمالہ

پہلی مرتبہ "مخزن" (لاہور) کے پہلے شمارے اپریل ۱۹۰۱ میں "کوہستان ہمالہ" کے عنوان سے شائع ہوئی ۔

ابتدائی متن بارہ بند پر مشتمل تھا' موجودہ متن میں چار بند حذف کر دیے گئے اور کئی مصرعوں میں ترمیم و تبدیلی کی گئی ۔

ص نمبر۵۱ کلیات

ہمالہ:

لفظی معنی برف کا گھر۔ وہ پہاڑ جو ہندوستان کے شمال میں پندرہ سو میل کی لمبائی تک ایک مضبوط دیوار کی صورت میں کھڑا ہے ۔۔۔۔

(مطالب بانگ درا: غلام رسول مہر)

ص نمبر۵۱ کلیات

دیرینہ روزی: بڑھاپا' پرانا پن

ص نمبر۵۱ کلیات

ایک جلوہ تھا کلیم طور سینا کے لیے
تو تجلی ہے سراپا چشم بینا کے لیے

اس شعر کو پڑھتے ہوئے پہلی نظر میں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شان پوری طرح ملحوظ نہیں رکھی گئی ۔ اگر کلیم اور

چشم بینا کو دو الگ الگ دائروں میں دیکھنے کی بجائے یہ سمجھ لیا جائے کہ چشم بینا ،کلیم اللہ سے غیریت نہیں رکھتی بلکہ ان کا ایک وصف ہے تو یہ مشکل دور ہو جائے گی ۔ یہاں موازنہ کلیم اور چشم بینا میں نہیں بلکہ طور اور ہمالہ میں ہے یعنی ہمالہ میں تجلی الہیہ کی سہار طور سے کہیں زیادہ ہے۔

ص نمبر ۱۵ کلیات

جلوہ:

جھلک' حق تعالیٰ کی ایسی ذاتی یا صفاتی تجلی جو کسی واسطے کو قبول نہ کرتی ہو

ایک جلوہ تھا کلیم طور سینا کے لیے

ص نمبر ۱۵ کلیات

کلیم:

بات کرنے والا' حضرت موسیٰ علیہ السلام جنھیں باری تعالیٰ سے کلام کا شرف کثرت اور تواتر سے حاصل تھا ۔ اسی وجہ سے کلیم اللہ کے لقب سے ملقب ہوئے ۔

ص نمبر ۱۵ کلیات

طور سینا:

(۱) وادی سینا کا وہ پہاڑ جس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے اللہ تعالیٰ نے تجلی فرمائی تھی ۔ قرآن میں طور سینین بھی فرمایا گیا ہے ۔ اسے جبل موسیٰ بھی کہتے ہیں ۔

(۲) ۔۔۔۔ طور ایک سلسلہ کوہ کا نام ہے جو خلیج سو اور خلیج عقبہ کے درمیان ایک تکون سی بناتا ہے ۔ مغرب کی طرف خلیج سو کے ذریعے یہ

مصر سے اور مشرق کی طرف خلیج عقبہ کے ذریعے بلاد عرب سے الگ ہوتا ہے ۔ اس کے اضلاع کوئی ایک سو چالیس میل لمبے ہیں شمال کی طرف اس کی اونچائی بہت معمولی ہے اور جگہ جگہ ریت کے تودے ملتے ہیں، لیکن جنوبی طرف اس کی بعض چوٹیاں نو نو ہزار فٹ بلند ہیں اور یہ سر سبز و شاداب ہے ۔ طور سینین سے حدود فلسطین تک 'تیہ' کا صحرا ہے ۔۔۔۔ (یہیں) وادی طوی ہے جہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کی طرف بھیجے جانے سے قبل اللہ تعالیٰ سے کلام کیا تھا ۔۔۔ قرآن مجید میں طور کا لفظ دس بار آیا ہے ۔

(اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور)

ص نمبر۵۱ کلیات

تجلی:

ظاہر ہونا، حق تعالیٰ کا اپنی ذات یا صفات کے حوالے سے ظہور فرمانا۔ یہ ظہور صوری بھی ہو سکتا ہے اور معنوی بھی ۔

ص نمبر۵۱ کلیات

امتحان دیدۂ ظاہر:

ظاہری آنکھ کی نظر (امتحان = دیکھنا پرکھنا ۔ دیدۂ ظاہر = ظاہری آنکھ)

ص نمبر۵۱ کلیات

مطلع اول:

غزل وغیرہ کا پہلا شعر جو ہم قافیہ ہوتا ہے، مطلع کہلاتا ہے ۔ جس شعر سے قصیدے کا آغاز ہوتا ہے اسے مطلع اول کہتے ہیں ۔

اصطلاحی معنی ظہور کا پہلا نقطہ ۔

ص نمبر ۵۱ کلیات

سوے خلوت گاہ دل دامن کش انساں ہے تو

اس مصرعے کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ۔ ایک تو یہ کہ ہمالہ کی مجموعی فضا انسان کو گیان دھیان کی طرف مائل کر دیتی ہے جیسا کہ واقعاتی طور پر بھی ثابت ہے کہ اس کی گپھائیں ہندو، بدھ اور جینی گیانیوں کا مسکن بنی رہی ہیں ۔ اور دوسرا یہ کہ چشم بینا کے لیے سراپا تجلی ہونے کی جہت سے ہمالہ آدمی کو اس کے قلب کی طرف متوجہ کرتا ہے جہاں اس تجلی حق کا جس نے ہمالہ کو اپنا مظہر بنا رکھا ہے، عرفان میسر آنے کے ساتھ ساتھ ان تجلیات کا مشاہدہ بھی حاصل ہوتا ہے جو کائناتی مظاہر سے ماورا ہیں ۔ اس طرح مشاہدے کا وہ کمال ہاتھ آتا ہے جس میں انفس و آفاق اپنی تمامتر رنگا رنگی سمیت ایک ہی نور سے منور نظر آتے ہیں اور حق تعالیٰ کے ظہور کی دونوں جہتیں یعنی صوری اور معنوی، یکجائی کی حالت میں منکشف ہوتی ہیں ۔

خلوت گاہ دل سے مراد ہے حق کی وہ جلوہ گاہ جہاں صورت اور کثرت کی بجائے معنی اور وحدت کا اعتبار ہو ۔

ص نمبر ۵۲ کلیات

ثریا:

چھ مخصوص ستارے جو ایک گچھے کی شکل میں نظر آتے ہیں، پروین ۔ قمر کی تیسری منزل

ص نمبر ۵۲ کلیات

رہوار ہوا:

ہوا کا گھوڑا (رہوار = خوش رفتار اصیل گھوڑا + ہوا)

ص نمبر ۵۲ کلیات

عناصر:

عنصر بمعنی اصل کی جمع ' عناصر چار گانہ یعنی مٹی ' پانی ' آگ اور ہوا جو قدیم طبعیات کی رو سے تمام کائنات مادی کی اصل ہیں ۔ ان چاروں میں مٹی اور پانی کو عناصر ثقیل اور آگ اور ہوا کو عناصر خفیف کہتے ہیں ۔

ص نمبر ۵۲ کلیات

کوثر و تسنیم:

جنت کی دو نہریں (کوثر: جنت کی ایک نہر جسے دریا' چشمہ اور حوض بھی کہا گیا ہے + تسنیم: جنت کا ایک چشمہ جس کا بہاؤ اوپر سے نیچے کی طرف ہے

ص نمبر ۵۲ کلیات

شاہد قدرت:

کائنات جو جمال حق کے ظہور کے نتیجے میں حسین اور محبوب ہے ۔ اس ترکیب میں ایک رعایت یہ بھی ہے کہ شاہد کو اگر گواہ کے معنی میں لیا جائے تو اس کا مطلب ہو گا: کائنات جو خدا کی قدرت پر شہادت دیتی ہے ۔

ص نمبر ۵۳ کلیات

عراق:

ایک راگ کا نام جو دوپہر کے وقت چھیڑا جاتا ہے

ص نمبر ۵۳ کلیات

لیلیٰ شب:

لیلائے شب' رات کی لیلیٰ 'مجنوں کی محبوبہ لیلیٰ کے سیاہ رنگ کی رعایت سے رات کو اس سے تشبیہ دی گئی ہے ۔ اس تشبیہ کے نتیجے میں رات کی سیاہی اور اس کی محبوبیت دونوں کا بیان ہو گیا ۔

ص نمبر ۵۳ کلیات

زلف رسا:

لمبی اور گھنیری زلف

ص نمبر ۵۳ کلیات

اے ہمالہ داستاں اس وقت کی کوئی سنا
مسکن آبائے انساں جب بنا دامن ترا

ہندوؤں میں ایک داستانی روایت پائی جاتی ہے کہ نسل انسانی کا آغاز ہمالہ کی ترائی سے ہوا ہے ۔ یہاں اقبال نے اسی روایت کو ہبوط آدم کے تناظر میں استعمال کیا ہے یعنی آدم علیہ السلام کو وہ ہمالہ کے دامن میں اتارے گئے تھے جہاں سے ان کی نسل آگے بڑھی ۔ مسکن کے لفظ سے یہی بات نکلتی ہے ۔

ص نمبر ۵۳ کلیات

گل رنگیں:

مطبوعہ " مخزن " مئی ۱۹۰۱ ۔

موجودہ متن میں دو بند محذوف اور آخری دو بند ترمیم شدہ ۔

ص نمبر ۵۳ کلیات

خراش عقدۂ مشکل:

کسی پیچیدہ گتھی کو انتہائی کاوش کے باوجود نہ سلجھا سکنے کے دوران میں پیدا ہونے والی کھٹک اور خلش (خراش + عقدہ = گتھی، بھید + مشکل)

ص نمبر ۵۴ کلیات

دیدۂ حکمت:

سائنس داں کی آنکھ ، چھان پھٹک کرنے والی نظر ، وہ آنکھ جو چیزوں کا محض تجزیہ کرتی ہے، ان سے اوپر نہیں اٹھ پاتی ۔ کسی شے کی حقیقت کو اس سے بالا تر مراتب کی بجائے خود اسی شے میں دیکھنے کے درپے رہنے والی نگاہ ۔

مزید دیکھیے " دیدۂ بلبل"

ص نمبر ۵۴ کلیات

دیدۂ بلبل:

عاشق کی آنکھ ۔ پھول کی بناوٹ وغیرہ کا تجزیہ کرنے کی بجائے اسے اس کے جمال کی کلیت میں دیکھنے والی نگاہ ۔ حق کی شان جمال کو کسی ایک مظہر میں مشاہدہ کرنے والی نظر۔

مزید دیکھیے "دیدۂ حکمت"

ص نمبر ۵۴ کلیات

برگ ریاض طور:

کوہ طور کے باغ سے ٹوٹا ہوا ایک پتا۔ یعنی میری طرح پھول بھی اپنی اصل کے اعتبار سے اسی تجلی سے روشن ہے جو طور پر نازل ہوئی تھی مگر ہم دونوں اپنی اصل سے دور ہو گئے ہیں۔

ص نمبر ۵۴ کلیات

جام جم:

جام جمشید' ایک داستانی روایت کے مطابق قدیم ایرانی بادشاہ جمشید نے مے نوشی کے لیے ایک پیالہ بنوایا تھا جس میں ساری دنیا کے احوال و واقعات نظر آتے تھے۔ اصطلاح میں جام جمشید مشاہدے کی اس سطح کو ظاہر کرتا ہے جہاں ناظر روح نہیں' نفس ہے جس کا مقصود معنی کا عرفان حاصل کرنے کی بجائے محض صورت کی دید ہے۔ اسی لیے اس کے ذریعے سے ایک نوع کا تجربی یقین اور حسی اطمینان حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس روح چونکہ حقیقت و معنی کے درپے ہوتی ہے جو اپنی لا محدودیت کی جہت سے انسانی شعور و ادراک کی گرفت میں نہیں آ سکتے' لہٰذا اس کا ہر مشاہدہ ایک ہیبت' ایک حیرت سے شروع ہوتا ہے اور اسی پر ختم ہو جاتا ہے۔

مزید دیکھیے: آئینہ حیرت

ص نمبر ۵۴ کلیات

آئینہ حیرت:

حیرت کا آئینہ ۔ حیرت کا ذریعہ علم بن جانا ' حیرت خاصی کثیر المعانی اصطلاح ہے ۔ اس بند میں بھی اس کے مفہوم کی کئی پرتیں ہیں :۔

ا ۔ صورت کے مشاہدے کے بعد حقیقت کے لیے سرگردانی کرنا ۔

۲ ۔ انکشاف حقائق کے ایک ہی جھما کے سے ہکا بکا رہ جانا مگر اس کے نتیجے میں بے بس ہو کر بیٹھ رہنے کی بجائے مسلسل آگے بڑھتے رہنا ۔

۳ ۔ اصل کائنات کی جستجو کے دوران میں محسوسات پر اپنی اساس رکھنے والے شعور کی نارسائی کا ادراک ہو جانے کے بعد شعور روحانی کو کام میں لانا ۔

۴ ۔ علم و عالم کی بجائے علم و معلوم کی نسبت کا غالب آجانا ۔ یعنی علم کا تابع عالم نہیں بلکہ تابع معلوم ہو جانا ۔

ص نمبر ۵۴ کلیات

یہ تلاش متصل شمع جہاں افروز ہے
توسن ادراک انساں کو خرام آموز ہے

تلاش متصل : مسلسل جستجو

شمع جہاں افروز : کائنات کو روشن کرنے والا چراغ

توسن : گھوڑا

ادراک : کسی چیز کی صورت یا معنی تک پہنچنا، علم

خرام آموز : چلنا سکھانے والا

اس شعر کا ظاہر مفہوم تو واضح ہے کہ چیزوں کو پوری طرح سمجھنے کی جستجو نے ایک طرف دنیا کو تہذیب و تمدن کا گہوارہ اور علوم و فنون کا

موضوع بنا کر اسے ارتقا بخشا اور دوسری جانب انسانی عقل و شعور کو مسلسل آگے بڑھتے رہنا سکھایا ۔۔۔۔۔ تاہم ایک معنی اور بھی ہے ' نسبتاً" گہرا اور دقیق ۔۔۔۔۔ انسان کو جو دھن لگی ہوئی ہے اس کا اصل ہدف کیا ہے ؟ کائنات کا ایک مستقل وجود جان کر اس کے ذرے ذرے کا تفصیلی علم حاصل کرنا ؟ نہیں ! بلکہ خود اپنی حقیقت کا عرفان ۔۔۔۔۔ اس حوالے سے شعر کا مطلب یہ ہوا کہ اپنی حقیقت کو پانے کے لیے میں ہستی کی تمام جہات کھنگال رہا ہوں ۔ چونکہ کائنات کی حقیقت میری ہی حقیقت کا ایک حصہ ہے لہٰذا اس جستجوئے مسلسل کے ضمن میں اس کی رونق و بقا کے اسباب بھی پیدا ہو گئے اور خود میرے ادراک میں بھی اس سفر کو طے کرنے کی سکت پیدا ہو چلی ہے جو تمام مراتب وجود کو سمیٹ کر حقیقت انسانی کی معرفت پر تمام ہوتا ہے ۔

ص نمبر ۵۵ کلیات

عہد طفلی

اشاعت اول : " مخزن " جولائی ۱۹۰۱

ابتدائی دو بند اور آخری بند محذوف ۔ موجودہ دونوں بند بھی نظر ثانی کے بعد اپنی پہلی صورت پر نہیں رہے ۔

ص نمبر ۵۵ کلیات

دروغ مصلحت آمیز:

کسی فتنے سے بچنے کے لیے مصلحتاً" بولا جانے والا جھوٹ ۔ یہ ترکیب گلستان سعدی کے اس مشہور جملے سے ماخوذ ہے : دروغ مصلحت آمیز بہ

از راستی فتنہ انگیز (وہ جھوٹ جس میں کوئی بھلائی ہو فتنہ برپا کرنے والے سچ سے بہتر ہے)

ص نمبر ۵۵ کلیات

مرزا غالب :

مطبوعہ ''مخزن'' ستمبر ۱۹۰۱

ابتدائی متن کا دوسرا بند حذف کر کے نیا بند لکھا گیا

ص نمبر ۵۵ کلیات

مرزا غالب :

مرزا اسد اللہ خان غالب ' ۱۷۹۷ میں شہر اکبر آباد (آگرہ) میں پیدا ہوئے ' ابھی نوجوان تھے کہ دہلی آ گئے ' ۱۸۶۹ میں یہیں وفات پائی اور درگاہ محبوب الٰہی خواجہ نظام الدین اولیا رحمتہ اللہ علیہ کے احاطے میں دفن کیے گئے ۔ اردو اور فارسی کے عظیم ترین شعرا میں شمار ہوتے ہیں شاعری کے علاوہ ان دونوں زبانوں میں نثری کام بھی کیا جو ہر لحاظ سے اول درجے کا ہے خاص طور پر اردو میں جو نثر لکھ گئے وہ عجائبات میں سے ہے ۔ یہ بات پورے یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ اردو نثر کے اکثر بہترین اسالیب غالب ہی کی دین ہیں ۔ انہوں نے اپنے خطوط میں جو نثر لکھی ہے وہ بلا شبہ اردو زبان کی روح اظہار ہے ۔

شاعر کی حیثیت سے ان کے امتیازات بے شمار ہیں ۔ فارسی میں دیکھیں تو برصغیر کے فارسی گو شعرا میں ایک بیدل کے علاوہ کوئی بھی ایسا نظر نہیں آتا جو انتہائی پیچیدہ دقیق اور نازک فلسفیانہ مضامین کو زبان کے

شعری معیارات اور اظہار کے جمالیاتی محاسن کو مجروح کیے بغیر اس خوبی و عظمت سے ادا کرنے پر قادر ہو جو غالب کے یہاں جا بجا دکھائی دیتی ہے ۔ برصغیر کی قید ہٹا دیں تو بھی فارسی کی شعری روایت میں کم ہی لوگ ملیں گے جو اس معاملے میں ان کی برابری کر سکیں، یہی نہیں غالب نے فارسی شاعری کی روایت میں نظیری کی طرح جمالیات کی ساکن فضا کو اپنے دھار دار آہنگ اور جیتی جاگتی تمثال سازی سے متحرک کیا اور خسرو کی طرح ٹھیٹھ ایرانی اسالیب کو پوری طرح برتنے کے باوجود زبان و بیان کی سطح پر ان میں کئی نئی چیزوں کا اضافہ کیا جو اہل ایران میں استعداد قبولیت کی کمی اور لسانی تعصبات کی زیادتی کی وجہ سے وہاں تک تو نہ پہنچ سکیں تاہم بعد کے برصغیر کے فارسی گو شاعروں کے لیے خضر راہ بن گئیں ۔۔۔۔ اسی طرح اردو کی طرف آئیں تو غالب کی بڑائی کا یہی ثبوت کیا کم ہے کہ کسی بھی شاعر کی شعری عظمت کو جانچنے کے لیے ہمارے پاس جتنے معیارات موجود ہیں وہ اگر سب نہیں تو بیشتر غالب ہی سے ماخوذ ہیں ۔ غالب نے ہمارے شعری بلکہ ایک حد تک فطری ذوق کی مثبت یا منفی ہر معنی میں جس طرح صورت گری کی ہے اس کی مثال شاید ہی کہیں مل سکے ۔ خود اقبال کی شعری تشکیل کے اکثر بنیادی عناصر، اگر مرزا غالب نہ ہوتے تو شاید کبھی ظہور نہ کرتے ۔

ص نمبر ۵٦ کلیات

فردوس تخیل :

(فردوس = باغ، جنت، جنت کا طبقہ اعلیٰ)

تخیل = خیال باندھنا، کسی چیز کو صورت دینا، ذہن کا حواس ظاہری

کے ذریعے چیزوں کی صورت کا ادراک کرکے ان صورتوں میں تصرف کرنا ' اس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ آدمی میں ادراک کے دو ذریعے ہیں : عقل اور حواس ۔ اسی طرح ادراک کی دو حالتیں ہیں : معنی اور صورت ۔ عقل معنی کا ادراک کرتی ہے اور حواس صورت کا ۔ تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ صورت معنی کے دائرے سے خارج ہے اور معنی ' صورت کے ۔ معنی ' صورت کے بغیر ممکن ہے مگر صورت ' معنی سے الگ وجود نہیں رکھتی ' یعنی ہو سکتا ہے کہ معنی موجود ہو اور صورت غائب لیکن یہ محال ہے کہ صورت موجود ہو اور معنی غائب ۔۔ عقل اور حواس کا معاملہ بھی اسی سے ملتا جلتا ہے ۔ حواس کا کوئی عمل ادراک عقل کی شمولیت کے بغیر تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا البتہ واقع ہو سکتا ہے ۔ اسی طرح ادراک بالعقل کی وہ جہت جو اشیا کی صورت سے متعلق ہے ' حواس کو واسطہ بنائے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی ۔ فرق یہ ہے کہ عقل اپنے ادراک میں آنے والی صورتوں کے ہر تعین سے اوپر اٹھ کر انھیں مجرد معانی میں تبدیل کر دینے پر قادر ہے جبکہ حواس میں یہ استعداد نہیں ۔۔ ان کے ادراک کی ساخت ایسی ہے کہ وہاں صورت ہی معنی ہے نسبتاً" غیر تیکنیکی انداز میں کہا جا سکتا ہے کہ عقل اور حواس دونوں کے حاصلات ایک ہی گودام میں جمع ہوتے ہیں ۔ ہم اپنی سہولت کے لیے فرض کر لیتے ہیں کہ وہ ذہن یا نفس (Mind) ہے ۔ یہاں ان کی اس تشکیل کا عمل شروع ہوتا ہے جو انہیں شعور کی دیگر سطحوں تک لے جاتا ہے ۔ عقل کے حاصلات یعنی معقولات شعور کی مجموعی فضا میں داخل ہو کر دو قوتوں کے تابع ہو جاتے ہیں : وہم اور فکر ۔ جن عقلی ادراکات پر صورت کا غلبہ ہوتا ہے وہ وہم کے حصے میں چلے جاتے ہیں اور جن پر معنی غالب ہوتے ہیں یا صورت مفقود ہوتی

ہے ، فکر کے زیر تصرف آ جاتے ہیں ۔ یہاں وہم کے لفظ سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے ۔ اصطلاح میں وہم انسان کے شعورِ حقیقی کا وہ آلہ ہے جو اگر عقل سلیم سے ہم آہنگ ہو تو معدوم کو موجود کر دکھاتا ہے اور وجود کی ماورائے نفی و اثبات حالتوں کا ایک تصور پیدا کر دیتا ہے تاکہ ہمارا شعور ان سے منقطع ہو کر نہ رہ جائے ۔ گویا وہم بھی ایک طرح کا خلاقانہ تفکر ہے جو فکر کی طرح ارادۂ ذہنی سے مشروط نہیں ۔ اسی طرح حواس کے حاصلات یعنی محسوسات تخیل کا موضوع بن جاتے ہیں ۔ یوں تو وہم بھی محسوسات میں تصرف کرتا ہے مگر اس کا تصرف اپنی ماہیت اور نتائج کے اعتبار سے تخلیل کے مقابلے میں چند امتیازات رکھتا ہے ۔ مثلاً" وہم ادراک کی ہر نوع کو 'حسی ہو یا عقلی' دوسری نوع میں بدل سکتا ہے ۔ جبکہ تخیل میں یہ استعداد نہیں ۔ اس کا اصول صورت گیری و صورت گری ہے ۔ اس طرح ایک جہت سے اس کا بہت کچھ انحصار وہم کی فراہم کردہ صورتوں پر بھی ہوتا ہے ۔

تخیل کی بنیادی ساخت ' اس کی مختلف قسموں اور وہم وغیرہ سے اس کے تعلق پر تفصیلی گفتگو ہم آگے کسی مناسب مقام پر کریں گے البتہ زیر نظر مصرعے کے معنوی حدود کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس ترکیب کو خالص شعری نقطہ نظر سے یوں کھولا جا سکتا ہے کہ شاعری اور خاص کر بڑی شاعری کا ایک مقصود تخلیق جمال ہوتا ہے ۔ تخیل اسی مقصود کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہے ۔ کائنات صورتوں کا ایک ڈھیر ہے جسے شاعر اپنے تخیل کے ذریعے جمالیاتی تنظیم دیتا ہے ۔ اشیا کی اقلیم اظہار یعنی عالم خارجی زمان و مکان کے ایسے ضابطوں میں جکڑا ہوا ہے ۔ جو جمال یعنی صورت و معنی کی وحدت کے ظہور کو ناممکن بنا دیتے ہیں ۔ یہاں ہر ظہور نامکمل اور ہر دید ادھوری ہے ۔ شاعرانہ تخیل زمان و

مکان کی اس نسبت اور اس کے کائناتی قوانین سے اوپر اٹھ کر اس دوہرے ادھورے پن کو مکمل کرتا ہے ۔ وہ دیکھی ان دیکھی صورتوں کو ایک غیرارضی ترتیب کے ساتھ آپس میں جوڑ کر اظہار کی ایک کلیت ایجاد کرتا ہے ۔ اور یہی تخلیق جمال ہے ۔ جسے زمان و مکان کے مختلف مراتب کی موجودگی میں یک لا زمانی و لا مکانی تو نہیں کہا جا سکتا جیسا کہ رومانیوں (Romantics) کو دعوا ہے البتہ یہ کہنے میں شاید کوئی حرج نہ ہو کہ عالم خارجی وقت فنا فرسودگی کا پیمانہ ہے اور مکان فاصلہ اور دوری کا مگر کائنات تخیل میں زمانہ حیات و تازگی کی ایک سیال آن بن جاتا ہے اور مکان قرب کا ایک ہمہ گیر پھیلاؤ ۔ وہاں کا زمان ایک ناگذشتنی 'ابھی' ہے اور مکان ایک اٹل " یہیں " ۔۔۔ اقبال نے فردوس تخیل کہہ کر انتہائی فنی بصیرت کا مظاہرہ کیا ہے ۔ یہ سب اوصاف ایک معروضی پیرائے میں اگر کہیں جمع ہیں تو وہ فردوس ہے ۔ جنت عالم جمال ہے ' ابدی ہے اور مقام قرب و مشاہدہ ہے ۔ اور تخیل کا مقصود بھی تو یہی کچھ ہے ۔۔۔۔ مشاہدہ جمال اور حصول ابدیت !

مزید دیکھیے: فکر' تخیل' خیال ۔۔۔

ص نمبر ۵۶ کلیات

نطق:

گویائی : کلیات کا ادراک و اظہار کرنے والی وہ قوت جو انسان کو دیگر مخلوقات سے ممتاز کرتی ہے ۔

95

آزادیٔ افکار

احمد جاوید

جو دونی فطرت سے نہیں لائق پرواز
اس مرغک بیچارہ کا انجام ہے افتاد
ہر سینہ نشیمن نہیں جبریل امیں کا
ہر فکر نہیں طائر فردوس کا صیاد
اس قوم میں ہے شوخی اندیشہ خطرناک
جس قوم کے افراد ہوں ہر بند سے آزاد
گو فکر خداداد سے روشن ہے زمانہ
آزادی افکار ہے ابلیس کی ایجاد

☆

اقبال کے بنیادی تصورات کی تشکیل میں ان کے اندر کا شاعر بھی برابر کا شریک تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے تصور انسان میں ایسے سوالات بھی اٹھائے اور حل کیے گئے ہیں جو محض علمی اور منطقی نہیں ہیں بلکہ اس تخلیقی ذہن کی پیداوار ہیں جو زندگی کے وہ معانی دریافت اور ایجاد کرتا ہے جو تعقل اور استدلال کی گرفت سے باہر ہیں، مگر ان کی presence اتنی حقیقی بلکہ وہبی ہے کہ عقل اس کا اثبات کیے بغیر اپنے حدود رسائی کا ٹھیک سے تعین نہیں کر سکتی۔ اس مختصر سی نظم میں بھی ایک ایسے ہی سوال کا جواب فراہم کیا گیا ہے کہ ذہن انسانی کی عقلی اور تخلیقی فعلیت، اور اس کے حدود و شرائط کیا ہیں، یعنی بالفاظ دیگر انسان کے وجودی مراتب اور ان میں پائے جانے والے تفاوت کے زیر اثر انسانی فکر

میں جو اونچ نیچ در آتی ہے ' اسے ہموار کرنے کا وہ ذریعہ کیسے میسر آئے جو ماہیت فکر سے متصادم ہوئے بغیر اس کی غایت کو از سر نو متعین کر دے ۔

ان اشعار میں ' جو آزادی فکر کے جذباتی مطالبے کے رد میں لکھے گئے ہیں ' اقبال نے فکر کے تین سرچشمے بتائے ہیں: طبیعت ' ذہن اور قلب ۔ گویا فکر کو پورے آدمی کے سیاق و سباق میں دیکھا گیا ہے اور اس کے تینوں اسالیب کا احاطہ کیا گیا ہے : میکانکی ' تخلیقی اور روحانی ۔ اس طرح انسان کا پورا داخلی و خارجی ' بلکہ صحیح لفظوں میں 'انفسی و آفاقی ماحول بھی حوالے میں آگیا ہے جس سے صرف نظر کر کے اس کے بارے میں کوئی بامعنی بات نہیں کہی جا سکتی ۔

گفتگو کو اس نظم کی تشریح تک محدود رکھنے کے لیے بہتر ہو گا کہ ہم شعر بہ شعر آگے بڑھیں ۔ پہلے شعر میں جدید آدمی کو اس کی نفسیاتی کلیت کے ساتھ تصور کر کے یہ دکھایا گیا ہے کہ وہ نفس کی کس سطح پر کھڑا ہے ۔ نفس کے دو اصول ہیں : فعل اور انفعال ۔ بلحاظ فعل ' نفس ذہن ہے اور باعتبار انفعال ' طبیعت ۔ اس شعر میں فطرت کا مطلب ہے طبیعت ۔۔ نفس میں خرابی عام طور پر اس توازن میں بگاڑ آنے سے پیدا ہوتی ہے جو انفس و آفاق یا انسان اور دنیا کے درمیان structurally موجود ہے اور انھیں فرق مراتب کے ساتھ باہم مربوط اور ہم آہنگ رکھتا ہے ۔

اس شعر میں " دونی فطرت " کی ترکیب خاصی معنی خیز ہے ۔ دنیا کو بھی دنیائے دوں کہا جاتا ہے ۔ اس حوالے سے دونی فطرت ' نفس ' خصوصاً ' طبیعت کی وہ پستی ہے جو دنیا یعنی زندگی کے تحت انسانی سطح کو قبول کر لینے سے پیدا ہوتی ہے ۔ یہ وہ ابتلا ہے جو انسان کو انسانیت سے دست بردار ہونے پر مجبور کر دیتی ہے اور اس کی ذہنیت ' افتاد طبع اور ذوق کو اس قدر بدل ڈالتی ہے کہ ہستی اور شعور کے انسانی معیارات ایسے غائب ہو جاتے ہیں کہ ان کا نشان تک نہیں رہتا ۔ وجود انسانی ' صورت میں حرکت ہے اور معنی میں بلندی ۔ اس کی حرکت اسے وقت کی رفتار سے ایک پیش قدمی کے ساتھ ہم آہنگ رکھتی ہے اور اس کے وجودی دوران کو زمانے کی گردش کے تابع نہیں ہونے دیتی ۔ اسی طرح بلندی انسان کو مکان سے متعلق رکھتی ہے مگر غلبے اور آزادی کے ساتھ ۔ یہ انسان کی وہ مکانیت ہے جو space کے قابل پیمائش حدود میں نہیں سماتی ۔ دنیا کا طبیعت میں سرایت کر کے زندگی کا بنیادی رویہ بن جانا ' یعنی " دونی فطرت " ایسی چیز ہے جو حرکت و بلندی کے اس لازمی اقتضا کو فنا کر کے ' جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے ' انسان کو انسان رہنے کے قابل نہیں چھوڑتی ۔ یہاں اقبال کی قدرت کلام کی بھی داد دیجیے کہ انھوں نے اس ساری صورت حال کو ایک لفظ میں بند کر کے بیان کر دیا : " مرغک بیچارہ " یعنی وہ پرندہ جو پرندہ نہیں بن پایا ۔ دیکھنے میں پرندہ لگتا ہے ' پرندوں کی نسل میں پیدا ہوا لیکن پرندہ

ہے نہیں ۔۔۔۔

دوسرے شعر میں انسان کی روحانی، فکری اور جمالیاتی سطح کو زیر نظر لایا گیا ہے۔ یہاں بتایا گیا ہے کہ نفسیاتی اور طبعی ساخت میں پائے جانے والے نوعی عموم کے برعکس یہاں انفرادی اختصاص کار فرما ہے۔ ہر آدمی حق اور جمال تک پہنچنے کی استعداد نہیں رکھتا۔ صورت و معنی کی وہ وحدت جو صورت کی جہت سے جمال ہے اور معنی کی جہت سے حق، ہر آنکھ اور ہر دل پر منکشف نہیں ہوتی۔ قلبی واردات ہوں یا تخلیقی تخیل، اس روح اور اس عقل کو نصیب ہوتے ہیں جو "جذب خاک" یعنی دنیا اور شخصی انا کے تنگ دائروں میں گھٹ کر نہ رہ گئی ہو۔

پہلے دو شعروں میں جدید آدمی کو اس کی اوقات یاد دلانے کے بعد اقبال اسے ایک فیصلے تک پہنچاتے ہیں جس سے اس ذہن کے لیے ایک حتمی کردار متعین ہو جاتا ہے جو ذوق اور تخیل کے فساد کی وجہ سے اپنی اصلیت سے منقطع ہو چکا ہے۔

"شوخی اندیشہ" یعنی فکری آزادی یقیناً ذہن انسانی کی بنیادی ضرورت ہے، لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ ان قوانین کے اندر رہے جن سے خود فکر کی ماہیت اور حقیقی فعلیت کا تحفظ ہوتا ہے۔ آزادی، خواہ کسی قسم کی ہو، ہستی کے منظرنامے میں معنی کو صورت پر غالب کرنے کے لیے ہے اور اس کے ذریعے سے انسان اپنے واسطے اس تحدید کو قبول کرنے اور برقرار رکھنے کی قوت فراہم کرتا ہے جو وجود اور شعور وجود کو دو لخت نہیں ہونے دیتی۔ آزادی فکر یقیناً بہت اہم چیز ہے کیونکہ اس کی مدد سے انسان وقت کے سیل تغیر پر قابو پاتا ہے جو اس کی حقیقت اور غایت کے بیچ میں ہر آن ایک نئی روک کھڑی کر دیتا ہے، جسے اگر گرایا نہ جائے تو حقیقت گم ہو جاتی ہے اور غایت اوجھل۔۔ گویا فکر کی آزادی وقت پر غلبے سے مشروط ہے جسے حاصل کر کے آدمی اپنے "عقائد" کو تغیر کی زد میں آنے سے محفوظ رکھتا ہے۔ یہاں عقائد سے وہ اصول اثبات مراد ہیں جن سے عقل، ذہن اور فکر کی ماہیت اور فطرت عبارت ہے۔

آج فکر کی آزادی کا مطلب ہے انکار، لامحدود انکار کی آزادی۔ انکار اصل کے اثبات کی ایک فرع کے طور پر بروئے عمل آئے تو ایک نہایت مفید، ضروری اور بامعنی عمل ہے، لیکن اگر اس کا رخ وجود کے بلند تر مراتب کی طرف ہو جائے تو یہ انسانی نہیں رہتا۔ فکر انسانی اپنے جوہر میں اس کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ فکر معلوم کی مدد سے نامعلوم تک پہنچتی ہے۔ یہ عمل اس وقت ممکن ہے جب معلوم اور نامعلوم باعتبار ماہیت ایک ہوں۔ اگر ان کی ماہیت مختلف ہو تو فکر کا کردار ختم ہو جاتا ہے اس لیے آزادی ہو یا غلامی، فکر کا دائرۂ کار جہان تغیر یعنی اس کائنات تک محدود ہے۔ یہاں بہرحال اسے آزاد ہی ہونا چاہیے لیکن اس سے تجاوز کر کے مابعد الطبیعی امور میں اسے دخیل کرنا اور اس کی

آزادی کا مطالبہ کرنا' ایک لغو و بے معنی حرکت ہے۔ ابلیس نے بھی اسی طرح کی حرکت کی تھی کہ رائے کو حکم پر غالب کر دیا۔

چونکہ اس نظم کا پورا مضمون آخری شعر میں سمٹ آیا ہے' لہٰذا اس کی شرح میں قدرے تفصیل سے کام لینا ہو گا۔

بیسویں صدی تجربیت اور جمہوریت کی صدی تھی۔ یہ صدی انسانی تاریخ میں اس لحاظ سے ایک فیصلہ کن اہمیت رکھتی ہے کہ اس میں آدمی نے پہلی بار وہ کل دریافت یا ایجاد کیا جس کی بنیاد پر انسان اور کائنات وجود کی معنوی سطح پر بھی ہم آہنگ ہو گئے۔ اس ہم آہنگی نے ایک طرف تو تعبیر کائنات کے عمل میں سے اس ذہن کو خارج کر دیا جو حقیقت کا متلاشی یا اثبات کنندہ تھا' اور دوسری جانب انسان کے لیے ایسے وجودی حدود مقرر کر دیے جو کائنات سے اخذ کیے گئے تھے اور عالم حقائق تک پہنچنے کی کوئی بھی کوشش انہیں پھلانگے بغیر ممکن نہیں۔۔۔ اور انہیں پھلانگنے کا مطلب ہے: غیر موجود ہو جانا ۔۔۔ اس پورے عمل کا ایک ہی نتیجہ نکل سکتا تھا' جو نکلا بھی کہ صورت ہی حقیقی ہے' معنی محض اضافی ہے۔۔۔ یعنی صورت کی حیثیت معنی کے پڑاؤ کی نہیں ہے بلکہ خود معنی' صورت کا وہ وصف ہے جو ذہن اس سے منسوب کرتا ہے۔

صورت چونکہ تعمیم کی متقاضی ہے لہٰذا اس صورت اساسی نے شعور و عمل کے لیے دو اصول تشکیل دیے جو ایک دوسرے کی توسیع و تکمیل کرتے ہیں۔ تجربیت ذہن کے لیے اور جمہوریت ارادے کے لیے۔ بظاہر یوں لگتا ہے کہ تجربیت اور جمہوریت کے یہ دونوں پہیے جن پر بیسویں صدی کا رتھ روانی کے ساتھ چلتا رہا تھا' مخالف سمتوں میں گردش کرتے ہیں۔ تجربیت فرد کو انفرادیت سے دست بردار ہونے پر مجبور کرتی ہے جبکہ جمہوریت جس اجتماعیت کے خدوخال تیار کرتی ہے' وہ دراصل انفرادیت ہی کی توسیع ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ انفرادیت' اجتماعیت وغیرہ آج بے معنی الفاظ سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ اب تو بس یہ ہے کہ انسان بھی کائنات میں پڑی ہوئی بے شمار اشیا میں سے ایک شے ہے جسے اپنا شے ہونا معلوم ہے یا معلوم ہونا چاہیے' اور جو شے کی طرح عمل کر سکتا ہے' اگر نہیں کرتا تو کرنا چاہیے' ورنہ اپنی ہستی کا جواز گم کر بیٹھے گا۔

اس ہمہ گیر اور اٹل رویے کا انسانی زندگی کے عمومی دائروں میں اسی طرح اظہار ہو سکتا تھا کہ انسان اپنے تمام وجودی اور علمی امتیازات کو تج کر باہر کی دنیا اور اس کے قوانین سے ایسی سازگاری پیدا کر لے کہ وہ مغائرت ہی معدوم ہو جائے جو اسے کائنات سے ایک ضرورری فاصلے پر رکھتی تھی' اور جس کی بنیاد پر انسان کی ہر فکری و عملی سرگرمی کا ہدف کائنات' یا زیادہ واضح کر کے کہیں تو دنیا کو محیط تو ہو سکتا تھا مگر اس میں محبوس نہیں۔ تجربیت ہو یا جدید جمہوریت' دونوں آدمی کی لا محدود آزادی کے دعوے پر

قائم ہیں، مگر یہ لا محدود آزادی قید خانے میں فراہم کی گئی ہے مثلاً" فکر کی آزادی کو ایک بنیادی اور لازمی انسانی قدر بنا کر اس سے جن چیزوں کے حصول کی ضمانت دی جاتی ہے، وہ اپنی ماہیت میں ایسی نہیں ہیں کہ انسان کا مقصود اعلیٰ بن سکیں، یعنی آزادی فکر جو در اصل انکار کی آزادی کا نام ہے، جن اہداف تک رسائی کے لیے درکار ہے، ان میں سے اکثر اول تو انسان کے فطری نظام فکر و عمل سے عدم مناسبت رکھتے ہیں اور پھر ان کا وجودی سیاق و سباق بھی ایسا نہیں کہ انسانی موجودیت کی فضا میں کوئی بگاڑ پیدا کیے بغیر کھپ سکے۔

جدید آدمی جہاں پہنچنا چاہتا ہے، وہ جگہ صرف آسمان ہی سے آزاد نہیں ہے بلکہ زمین سے بھی محروم ہے۔ دین اور مابعدالطبیعی حقائق کی گرفت سے نکلنے کے لیے جس آزادی فکر کا سہارا لیا جا رہا ہے، اس کا نتیجہ غلامی کی بدترین شکل ہی میں نکل سکتا ہے ۔۔ اور وہ ہے دنیا کی غلامی ۔۔۔ اخلاقی نہیں، بلکہ وجودی معنی میں۔

دانش

رایزنی فرہنگی جمہوری اسلامی ایران اسلام آباد کاسہ ماہی فارسی اردو تحقیقی مجلہ

- ایران میں فارسی زبان و ادب کے جدید رجحانات۔
- برصغیر پاکستان و ہند میں فارسی ادب اور ایران شناسی پر تحقیق کی رفتار۔
- ایران اور برصغیر میں فارسی ادبیات سے متعلق شائع ہونے والی کتب پر نقد و نظر۔
- اور ایران و برصغیر کے ثقافتی اشتراکات کے بارے میں مقالات شائع کرتا ہے۔

رایزنی فرہنگی جمہوری اسلامی ایران

مکان ۲۵، گلی ۲۷، ایف ۲/۶۔ اسلام آباد (پاکستان)

اقبال کا خط
اور
ایک دلچسپ علمی مباحثہ

پروفیسر ریاض حسین

روز نامہ انقلاب لاہور نمبر۲ جلد ۲ بتاریخ ۲۴ ستمبر ۱۹۲۷ء میں "نذر اقبال" کے عنوان سے ایک نظم مصنفہ جناب اصغر حسین خان صاحب نظیر لدھیانوی چھپی تھی جس میں یہ شعر درج تھا:

اے کہ سینا ذرہ از تاب تو
نعرہ ارنی زنم برباب تو

اس شعر پر مولانا عبدالمجید سالک مدیر انقلاب نے یہ نوٹ لگا دیا:

"ارنی میں راے متحرک ہے، خدا جانے نظیر صاحب نے ساکن کیوں باندھی"

اس نوٹ پر اچھی خاصی علمی بحث کا آغاز ہو گیا جس کا چرچا انقلاب کے کالموں میں مدت تک رہا۔

مندرجہ بالا نظم کے شائع ہونے کے چند روز کے اندر ہی حضرت علامہ اقبال نے ایک خط مدیر انقلاب کے نام ارسال کیا جو انقلاب بتاریخ ۲۸ ستمبر ۱۹۲۷ء میں شائع ہوا یہ خط علامہ کے خطوط کے کسی مطبوعہ مجموعے میں شامل نہیں ہے اور انقلاب کے کالموں سے براہ راست پہلی دفعہ یہاں پیش کیا جا رہا ہے:

حضرت علامہ نے لکھا

ڈیر سالک!

ٹیک چند بہار نے ابطال ضرورت میں رب ارنی پر مفصل بحث کی ہے۔افسوس اس وقت ابطال ضرورت کا کوئی نسخہ میرے پاس موجود نہیں بحر حال یہ صحیح ہے کہ اساتذہ عجم نے رب ارنی کی راے ثانی کو بسکون بھی استعمال کیا ہے۔

سالک لاہوری , سالک یزدی کا شعر ملاحظہ فرمائیں

مرغ ارنی گوز شوق لن ترانی پر زند

پیش موسی خار خار وادی ایمن گل است

اصغر حسین صاحب کے شعر میں کوئی غلطی نہیں

والسلام

محمد اقبال

اسی تاریخ یعنی ۲۸ ستمبر ۱۹۲۷ء کے اخبار انقلاب میں جناب نظیر کا جواب بھی چھپا ہے جس میں انہوں نے صاحب غیاث کی یہ عبارت نقل فرمائی ہے

"لفظ ارنی در فارسی بسکون رائے مہملہ نیز آمدہ چنانچہ در مخزن اسرار نظامی گنجوی گفتہ بیت موسی از یں جام تہی دید دست شیشہ بہ کہ پایہ ء ارنی شکست"

ان دونوں جوابات کو نقل کرنے کے بعد مدیر انقلاب تحریر فرماتے ہیں:

"حضرت علامہ اگر محض سالک یزدی کی سند پر ہی اکتفا فرماتے تو کوئی بات نہ تھی لیکن اب کہ حضرت نے خود اپنی رائے بھی ظاہر فرما دی کہ "اصغر حسین صاحب کے شعر میں کوئی غلطی نہیں" تو ہمارے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ حضرت کے فیصلہ پر سر تسلیم خم کر دیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اساتذہ عجم علے العموم بعض عربی الفاظ میں جو من مانے تصرفات کر لیا کرتے ہیں آیا وہ سب ہمارے لیے سند قرار پا جائیں گے؟

مثلاً" قاآنی نے ایک مقام پر استغفار کے بجائے ستغفار باندھا ہے اور غالباً" اسی کے اتباع میں دور حاضر کا ایک ایرانی استاد بھی لکھتا ہے کہ

بادشاہا زستبداد چہ داری مقصود

تو کیا ہمیں بھی اختیار ہے کہ اختیار کے بجائے ختیار۔ انتظار کے بجائے نتظار اور استقلال کے بجائے ستقلال باندھ لیا کریں"

حضرت علامہ اور مدیر انقلاب کے درمیان یہ مکالمہ اخبار انقلاب کے کالموں کی حد تک تو یہیں ختم ہو گیا۔ تاہم حضرت علامہ کے خط کا یہ جملہ کہ ٹیک چند بہار نے ابطال ضرورت میں رب ارنی پر مفصل بحث کی ہے افسوس اس وقت ابطال ضرورت کا کوئی نسخہ میرے پاس موجود نہیں" میری جستجو کے لیے مہمیز کا کام دے گیا۔ میں نے ابطال ضرورت کا کوئی نسخہ اپنے طور پر تلاش کرنے کی کوشش کی اور اس سلسلے میں پنجاب یونیورسٹی لائبریری، پنجاب پبلک لائبریری اور دیال سنگھ پبلک لائبریری میں کوشش کی۔ بیرون لاہور بعض احباب کو بھی لکھا کہ اپنے ہاں کے کتب خانوں میں ابطال ضرورت کے کسی نسخہ کا کھوج لگائیں۔ مگر یہ سب سعی لا حاصل ثابت ہوئی۔ آخر 'چراغ تلے اندھیرے' والا معاملہ ہو گیا۔ جہاں میں نے یہ کتاب کھوجنے کی ضرورت محسوس نہ کی تھی وہیں سے اس کا نسخہ بر آمد ہو گیا۔ میرے اپنے ادارے گورنمنٹ ایف سی کالج لاہور کی لائبریری میں ٹیک چند بہار کی ابطال ضرورت کا ایک پرانا نسخہ محفوظ تھا۔ اس کتاب میں ٹیک چند بہار جو کہ لغت بہار عجم کے مصنف بھی ہیں تحریر فرماتے ہیں:

> "حضرت اساتذہ کرام خصوصا" بلغائے واجب الاعظام در کلمات تصرفہا کردہ اند و منظور از آں تخفیف در لفظ و توسیع درانیمہ است و ایں از جہت کمال دستگاہ فن و اقتدار ایشان بر سخن بودنہ از جہت عجز طبعیت کہ آنرا در عرف ضرورت گویند"

اس عبارت کے تجزیے سے مندرجہ ذیل نکات واضح ہوتے ہیں:

ٹیک چند بہار ان تصرفات کی وجہ

۱۔ لفظوں کی کمی

۲۔ میدان شاعری کا وسیع ہونا

۳۔ کمال دستگاہ فن اور

۴۔ سخن پر قدرت

کو قرار دیتے ہیں۔ لیکن بہار مندرجہ ذیل کو تصرف کا جائز سبب نہیں مانتے:

۱۔ شاعر کی طبعیت کا عجز

۲۔ ضرورت شعری

چنانچہ جہاں کہیں بھی تصرفات شاعر کی عجز طبیعت یا ضرورت شعری کی وجہ سے ہوئے ہیں ٹیک چند بہار ان کو ناقابل قبول اور رموز کے خلاف سمجھتے ہیں۔

چونکہ علامہ نے اپنے خط میں ٹیک چند بہار کے اس نظریے کی توثیق کی ہے اس لیے سالک کی طرح ہمیں بھی بہار کے اس نظریے کو ماننے کے سوا چارہ نہیں۔ رموز شاعری پر بہار کے اس اصول کو ہی علامہ کا اصول تنقید سمجھنا چاہیے۔ شعروں میں تصرفات کا موضوع قدیم، دلچسپ اور وسیع ہے۔ حضرت علامہ بھی اس موضوع میں بے حد دلچسپی رکھتے تھے اور ان کے احباب نے کئی مواقع پر تصرفات شعری پر ان کے ارشادات نقل کئے ہیں۔ چنانچہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بعض دیگر مستند علما کی آراء بھی اس سلسلے میں ہدیہ قارئین کر دی جائیں۔

محمد بن قیس اپنے مشہور رسالہ معیار عجم فی اشعار عجم میں سیبویہ سے نقل کرتے ہیں کہ شعرائے عرب نے مواقع ضرورت اور مواضع اضطرار میں بضرورت شعریہ دس قسم کے تصرفات کئے ہیں۔ علامہ زمخشری نے دس ضرورت شعریہ کو نظم کی شکل میں بیان فرمایا ہے:

ضرورۃ الشعر عشرۃ عد جملتھا

وصل وقطع وتخفیف وتشدید

وقصر ومد واسکان وتحریک

ومنع صرف وصرف تمہ تعدید

جہاں تک تصرفات کی مختلف اقسام کا تعلق ہے ٹیک چند بہار نے تصرف کی تین اقسام بتائی ہیں:

۱۔ تصرف در لفظ فقط

۲۔ تصرف در معنی فقط

۳۔ تصرف در لفظ و معنی فقط

مگر محمد بن قیس اپنے مذکورہ بالا رسالہ میں سیبویہ سے نقل کرتے ہیں کہ شعرائے عرب نے مواقع ضرورت اور مواضع اضطرار میں بضرورت شعریہ دس قسم کے تصرف کئے ہیں

مولانا عبدالمجید سالک مدیر انقلاب نے اپنے شذرہ میں سوال کیا تھا "اساتذہ عجم علی العموم بعض عربی الفاظ میں جو من مانے تصرفات کر لیا کرتے ہیں آیا وہ سب ہمارے لئے سند قرار پائیں گے؟ ۔۔۔ کیا ہمیں بھی اختیار ہے کہ اختیار کے بجائے ختیار، انتظار کے بجائے نتظار اور استقلال کے بجائے ستقلال باندھ لیا کریں؟"

مندرجہ بالا سندات کی روشنی میں سالک کے ان سوالات کا جواب یہ قرار پاتا ہے کہ

۱۔ غیر صاحب زبان اس امر کا مجاز اور مستحق نہیں کہ اہل زبان کے تصرفات پر قیاس کر کے دوسرے الفاظ پر اس قسم کا تصرف کرے مثلاً "اگر قاآنی نے ایک مقام پر استغفار کے بجائے ستغفار باندھا ہے تو ہمیں یہ اختیار حاصل نہیں کہ ہم اس پر قیاس کر کے اختیار کو ختیار باندھ لیں یا استقلال کا الف اڑا کر ستقلال استعمال کریں۔

۲۔ ایسے غیر صاحب زبان شاعر جن کو قدرت فن اور قدرت زبان حاصل ہے وہ ایسے تصرفات کرنے کے مجاز ہیں۔

اس کی سند ایک اور ذریعے سے بھی ملتی ہے۔ سراج الدین علی خان آرزو اپنے رسالہ سراج منیر میں تحریر فرماتے ہیں۔

"فارسی دانان ہند جنہیں قدرت فن حاصل ہے وہ بھی اس قسم کے تصرفات کرنے کے مجاز ہیں"

۳۔ حق یہی ہے کہ غیر اہل زبان کو چاہیے کہ وہ کتنا ہی کامل فن کیوں نہ ہو کسی دوسری زبان میں حق تصرف کو استعمال کرنے میں انتہائی احتیاط برتے۔

قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علامہ بھی اسی نظریے کے حامی تھے۔ لیکن اس عظیم علمی و ادبی بحث کا دروازہ ابھی بند نہیں ہوا

یہ موضوع مختصصین اقبال کی مزید تحقیق کا متقاضی ہے اس لیے بھی کہ اس میں خود حضرت علامہ کو تمام عمر گہری دلچسپی رہی۔

کوہِ البرز کے دامن میں

ڈاکٹر وحید عشرت

کوہ البرز اور کوہ دماوند کے دامن میں واقع تہران کے مرکز میں عالمی ملا صدرا کانگرس نے فلسفہ و حکمت اور عرفان کا ایک یادگار میلہ منعقد کیا جس میں چالیس ملکوں سے فلسفے الہیات، ادبیات اور علوم اسلامی کے ماہرین نے شرکت کی یہ مندوبین مختلف یونیورسٹیوں اور علمی اداروں سے منسلک تھے۔ ملا صدرا بین الاقوامی کانگرس کے صدر آقای محمد خامنہ ای ہیں جو موجودہ رہبر انقلاب آقای علی خامنہ ای کے بھائی ہیں۔ ایران کے ممتاز فلسفی دکتور غلام رضا اعوانی جو انجمن فلسفہ و حکمت ایران کے سربراہ کی حیثیت سے اس کانگرس کے منتظم تھے۔ اس کانگرس میں جن ممالک نے شرکت کی ان میں امریکہ، برطانیہ، کینڈا، ترکی، ہنگری، پاکستان، مصر، اردن، بنگلہ دیش، بھارت، چین، جاپان، روس، آسٹریا، جرمنی، بلجیم، ملائیشیا، مراکش، تاجکستان، سوئٹزر لینڈ، آسٹریلیا اور سپین کے مندوبین شامل تھے، پاکستان سے جو وفد اس کانگرس میں شریک ہوا ان میں ڈاکٹر این بی جی قاضی (کراچی) پروفیسر سید مشکور حسین یاد، ان کے بیٹے عامر رضا، پروفیسر عطیہ سید اور راقم (ڈاکٹر وحید عشرت) شامل تھے۔ ڈاکٹر قاضی صاحب تہران میں ۱۹ سال تک ادبیات فارسی کے استاد رہے اور جرمنی سے پی ایچ ڈی کی۔ سید مشکور حسین یاد نے "ملا صدرا کا قابل عمل فلسفہ" کے نام سے کتاب رقم کی جو اردو میں ملا صدرا پر پہلی کتاب ہے اس سے قبل سید مناظر احسن گیلانی نے ملا صدرا کی معروف کتاب اسفار اربعہ یعنی حکمت المتعالیہ کے دو حصوں کا اردو میں ترجمہ کیا تھا اصل کتاب عربی میں ہے۔ جو فلسفہ و حکمت اور دانش کے حوالے سے بڑی معتبر کتاب ہے۔ عامر رضا ملا صدرا کے فلسفے کے ایک باذوق قاری ہیں جبکہ پروفیسر عطیہ سید مسلم مفکرین کے نام سے ایک اہم کتاب کی مصنفہ ہیں وہ اردو افسانے اقبال اور ناول نگاری کے حوالے سے بھی ایک معتبر نام ہیں اور صدر شعبہ فلسفہ اور ڈین فیکلٹی آف آرٹس لاہور کالج برائے خواتین ہیں۔ ڈاکٹر وحید عشرت (راقم) کا تعلق پاکستان کے ممتاز علمی اور فکری ادارے اقبال اکادمی پاکستان سے ہے۔ پاکستان میں متعدد لوگوں کو دعوت دی گئی مگر اس دعوت کو زیادہ لوگ قبول نہ کر سکے۔ اقبال اکادمی

سے محمد سہیل عمر (ناظم) اور احمد جاوید (ریسرچ سکالر) نے بھی ملا صدرا پر مقالات لکھے مگر عین وقت پر وہ بوجوہ نہ جا سکے ۔ یہ کانگرس ۲۲ سے ۲۷ مئی تک تہران کے اسلامی کانفرنس تنظیم کے ہال میں منعقد ہوئی ۔

ملا صدرا (محمد بن ابراہیم بن یحیٰی قوامی شیرازی) شیراز میں پیدا ہوئے وہی شیراز جو شیخ سعدی اور حافظ کا وطن ہے جہاں انہوں نے فارسی شعر اور غزل کو لافانی شہرت و عظمت عطا کی ، شیراز کے پاس ہی ہخامنشی دور کا وہ عظیم تخت جمشید ہے ، جسے سکندر اعظم نے انتقاماً“ جلا دیا تھا ۔ یوں شیراز صدیوں سے تہذیب و تمدن کا گہوارہ رہا ہے ۔ یہیں صدرالدین شیرازی عرف ملا صدرا پیدا ہوئے اور یہیں خان مدرسہ میں انہوں نے طویل عرصہ تک تدریس کی ۔ آپ کا مدفن بصرہ میں ہے

ملا صدرا مسلمانوں کی متاخر صدیوں میں ایک قاموس الفکر فیلسوف کے طور پر بڑے ممتاز نظر آتے ہیں ۔ اپنی معروف کتاب ”الحکمت المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ “ میں ان کی ارتباطی دانش نے اپنے اندر تمام معروف اسلامی روایات فکر کی توضیح و تطبیق سے فلسفے کو ایک نیا انتقادی آہنگ عطا کیا ہے ۔ حکمت متعالیہ میں یونانی عقل و استدلال کا اصول اور نظریہ امثال ، افلاطون سے ، اصول تطبیق ، فلو اور افلاطونس سے ، مشائیت ابن سینا سے شہاب الدین سہروردی سے انتقادی بصیرت کے ساتھ بحث کی ہے ۔ صوفیا کے کشف و وجدان اور ذوق سلیم کی روایت ، ابن عربی ، صدرالدین قونوی ، عبدالرزاق کاشانی اور داود قیصری کے توسط سے ان کے ہاں موجود ہے ۔ ملا صدرا کی وجدانی فکر اور حکمت متعالیہ کا تیسرا اصول شرع و وحی کا ہے جو حضرت علی مرتضیٰ امام جعفر صادق ، امام محمد باقر ، فخرالدین رازی ، امام غزالی اور دیگر آئمہ سلف سے استفادے کے بعد قرآن حکیم کے شارح اور مفسر کی حیثیت سے سامنے آیا ۔ ملا صدرا کا اصل کارنامہ ان تمام روایات فکر کے ارتباطی مطالعے سے مسلم فلسفے کا ایک نیا آہنگ پیش کرنا ہے ۔ ملا صدرا نے اپنی کتاب حکمت متعالیہ میں شیعہ عقائد کو مابعد الطبیعیاتی اساس فراہم کر کے اس سے ماقبل کی فلسفیانہ اور مابعد الطبیعیات کی روایت سے اسے مربوط اور ہم آہنگ کر دیا ہے جو اس سے قبل غیر شیعہ یعنی سنی روایت کے طور پر معروف تھی ۔ جدید ایران کی دلچسپی کا بنیادی نکتہ بھی جدید ایرانی فکریات کو فلسفیانہ اور مابعد الطبیعیاتی بنیادیں فراہم کرنے میں ملا صدرا کی غیر معمولی مساعی میں مضمر تھا جس کی وجہ سے ملا صدرا کے افکار و نظریات پر ریاستی سطح پر ایک بڑی اور عظیم کانگرس کا انعقاد کیا گیا تھا اور دنیا بھر سے فلاسفہ کو دعوت دی گئی تھی ۔ یہ کانگرس ایرانی مہمان نوازی کا شہکار اور حکومت ایران کی علم دوستی اور فلسفہ شناسی کا بھرپور اظہار اور مظہر تھی ۔

۲۰ مئی ۱۹۹۹ء کو لاہور سے چار افراد پر مشتمل پاکستانی وفد کراچی وارد ہوا جہاں سے ڈاکٹر قاضی اس کے ساتھ شامل ہو گئے ۔ ڈاکٹر قاضی کی بزرگی اور ایران میں ۱۹ سالہ قیام اور علمی حیثیت کے پیش نظر انہیں وفد کا قائد بنا لیا گیا ۔ ۲۰ مئی کی شام کو تہران ایر پورٹ کے نہایت خوبصورت

ملا صدرا انٹرنیشنل کانگرس تہران۔ ایران (منعقدہ ۲۳ تا ۲۷ مئی)

پاکستانی وفد کے اراکین پروفیسر مشکور حسین یاد، پروفیسر عطیہ سید اور ڈاکٹر وحید عشرت مقالات سن رہے ہیں

وی آئی پی لاونج میں وفد کا استقبال کیا گیا اور تہران ٹیلی ویژن نے انٹرویو کیے ۔ جس میں ایران اور پاکستان کی دوستی کو مضبوط قرار دیتے ہوئے دونوں ملکوں میں برادرانہ تعلقات کو اجاگر کیا گیا اور ملا صدرا کے عظیم فکری کارنامے اور حکومت اسلامی جمہوری ایران کی فلسفہ و حکمت کی ترویج و اشاعت کی کوششوں کو سراہا گیا ۔ ملاصدرا کانگرس کے لیے اسلامی جمہوریہ ایران کی وزارت خارجہ اور اطلاعات کے پروٹوکول کے افسر کی رہنمائی میں ہم تہران کے سب سے بڑے ہوٹل آزادی پہنچے ۔ ہوٹل آزادی چھبیس منزلہ تھا میں نے اپنے کمرے کی کھڑکی کھولی تو سامنے کوہ البرز تھا اونچا چٹیل پہاڑ جس کی انتہائی چوٹی پر کہیں کہیں برف پڑی ہوئی نظر آ رہی تھی انتہائی خوبصورت منظر اور پھر پہاڑ پر دھیرے دھیرے اترتی ہوئی شام ۔ کاش یہ سرسبز ہوتا مگر تہران اور شیراز کو جو بھی پہاڑ اپنے گھیرے میں لیے ہوئے تھا وہ چٹیل اور بے آب و گیاہ تھا۔ غالباً" سید مشکور حسین یاد نے کہا کہ یہ بلوچستان تک ایک ہی طرح کا پہاڑی سلسلہ ہے۔ اگرچہ پہاڑ چٹیل اور بے آب و گیاہ تھے مگر ان کے دامن میں آباد تہران اور شیراز نہایت سرسبز تھے ۔ سرو کے بے شمار درخت ، سبزہ اور طرح طرح کے اشجار اور پھول ۔ آزادی ہوٹل میں پروٹوکول کا خصوصی اہتمام تھا۔ جب ہم وہاں پہنچے تو ملاصدرا کانگرس کے منتظمین ، وزارت خارجہ اور پروٹوکول کے افسروں نے ہمیں خوش آمدید کہا۔ مسز پروانہ رحیمی روانی سے فارسی اور اردو بولتی تھیں ، معلوم ہوا کہ ان کے والد صاحب اہل زبان ہیں اور والدہ ایرانی ہیں ۔ مسز پروانہ رحیمی اطلاعات میں افسر تھیں اور پروٹوکول افسر کے طور پر ہمارے ہر مرحلے میں کام آئیں ۔ رات کو گرینڈ آزادی ہوٹل کی چھبیسو یں منزل پر ملاصدرا کانگرس کے اعلیٰ عہدے داروں نے ہمارے اعزاز میں ڈنر کا اہتمام کیا یہ ایک خوبصورت ریستوران تھا جہاں ایرانی فن تعمیرو آرائش کا عمدہ مظاہرہ کیا گیا تھا۔

پروٹوکول والوں کے حسن انتظام کی داد دیے بغیر ہم نہیں رہ سکتے تھے ، بہترین ہنگری کی بڑی بڑی بسیں جو ایرکنڈیشنڈ اور فراخ تھیں اور چھوٹے موٹے سفروں کے لیے لینڈ کروزر فراہم تھیں ۔ ہوٹل آزادی میں بوفے بھی تھا اور آرڈر پر بھی کھانے کا اہتمام تھا۔ پروٹوکول کے افسر آقای شالی بڑے مستعد تھے ۔ بعض لوگ چونکہ پاکستان کے ایرانی سفارت خانے میں کام کر چکے تھے ، لہٰذا وہ بھی اردو جانتے تھے ۔ ایک عجیب بات یہ تھی کہ جب ہم پاکستانی آپس میں اردو میں بات کرتے تو کوئی نہ کوئی ہمارے پاس آکر سرگوشی کرتا کہ آپ پاکستانی ہیں ؟ تو ہم اس سے کھلے دل سے ملتے اور اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کرتے ۔ جنوبی افریقہ کی یونیورسٹی کے ایک پروفیسر محمد یوسف وہاں عربی کے استاد ہیں وہ گجرات کاٹھیاواڑ کے رہنے والے تھے ۔ ہم نے کہا کہ قائد اعظم بھی کاٹھیاواڑ کے رہنے والے تھے وہ بہت خوش ہوئے اور ہمارے ساتھ ہی اٹھتے بیٹھتے ۔ روس کی ایک پروفیسر نے پاکستانی لباس پہنا ہوا تھا۔ عطیہ سید نے انہیں کہا کہ آپ کس ملک سے آئی ہیں اور کیا پاکستانی ہیں۔ تو انہوں نے اردو میں کہا کہ میں روسی ہوں مگر اردو اچھی طرح جانتی ہوں اور مجھے پاکستانی لباس بہت پسند ہے ۔ میں نے کہا کہ آپ نے تو پھر اقبال کو بھی پڑھا ہو گا ۔ کہنے لگیں : آپ کے

ہاں تو میں آ چکی ہوں اور ایوان اقبال میں اقبال اکادمی کی لائبریری میں آپ کے ساتھ تصویر بھی بنوائی تھی آپ ڈاکٹر وحید عشرت ہیں۔ مجھے اس کے ساتھ اقبال کے فلسفے اور روس میں کیمونزم کی بربادی اور وسط ایشیا میں مسلمانوں کی بیداری کی تحریکوں پر ہونے والی اس کی ساری گفتگو یاد آ گئی۔ اردو بہت صاف اور رواں بولتی ہیں۔ وہ ماسکو میں مشرقی زبانوں کی اکادمی میں کام کرتی ہیں۔ ایک لمبے تڑنگے نوجوان کو دیکھ کر ہم بہت خوش ہوئے جو پاکستانی لباس میں تھا مگر امریکہ کی کسی یونیورسٹی میں ملاصدرا پر کام کر رہا تھا۔ ملاصدرا کانگرس والوں نے دنیا بھر سے ان طالب علموں کو بھی بلایا تھا جو ملاصدرا پر کام کر رہے تھے۔ یہ سرگودھا کا رہنے والا نوجوان محمد اکرم تھا۔ لاہور کے ایک اور نوجوان سجاد رضوی جو برطانیہ میں ملاصدرا پر پی ایچ ڈی کر رہے تھے وہ بھی ہمیں اردو بولتا دیکھ کر ملے۔ محترم پروین جو اسماعیلی تھیں اور امریکہ میں حسین نصر کے ساتھ کام کر رہی تھیں بھی ملتی رہیں۔ وہ تنزانیہ میں پیدا ہوئیں پھر برطانیہ اور بعد میں امریکہ چلی گئیں اور آٹھ سال تک ایران میں بھی رہ چکی تھیں ان کی فیملی کراچی میں آباد تھی۔ انہوں نے ملاصدرا کی تفسیر نور کا انگریزی میں ترجمہ کر رکھا تھا اردو بہت میٹھے لہجے میں بولتی تھیں۔ ایک امریکی خاتون ماریلسا بھی اردو، فارسی، عربی اور انگریزی پر حاوی تھیں ہمیں ملتی رہتی تھیں۔

۲۲ مئی شام کو ملاصدرا کانگرس کا افتتاح تھا مگر ۲۲ کی صبح کو ہمیں امام خمینی کے مزار پر جانا تھا۔ ان کا مزار دیکھنے کا اشتیاق بھی سب کو تھا۔ یہ شہر سے دور قم کی طرف بلکہ قم کے راستے میں تھا۔ خیال تھا کہ اس کے بعد وہ ہمیں قم بھی لے جائیں گے مگر ایسا نہ ہو سکا۔ اس دن قدرے خنکی تھی۔ تہران میں ۳۰ درجے گرمی تھی مگر جب کوہ البرز کی سرد ہوائیں چلتی ہیں تو سردی ہو جاتی ہے۔ بسوں کے ذریعے جب ہم امام خمینی کے مزار پر پہنچے تو وہاں یخ بستہ ہوائیں چل رہی تھیں۔ مزار نہایت جلیل القدر تھا خوبصورت سنہرے مینار اور سنہرا گنبد اور نیچے وسیع و عریض جگہ۔ سکولوں اور کالجوں کے طلبا کی ایک بڑی تعداد ہمارے استقبال کو موجود تھی۔ خواتین اور علما کی تعداد بھی بہت زیادہ تھی۔ مزار امام خمینی پر پھولوں کی چادر چڑھانے کا مرحلہ تھا۔ تمام وفود کو اکٹھا کیا گیا۔ یہ پاکستان کا اعزاز تھا کہ ساڑھے چار سو مندوبین میں سے چادر چڑھانے کا کام پاکستان کے مندوب نے سرانجام دیا اور میں نے پھولوں کا گلدستہ اور چادر مزار پر چڑھائی۔ قبر تو اندر تھی جالی کے پاس جگہ تھی جہاں پھول رکھے جاتے ہیں۔ فوجی بگل اور بینڈ اور مارچ نے عجیب سماں باندھ رکھا تھا کانگرس کے مندوب چونکہ حکومت ایران کے مہمان تھے لہٰذا انہیں پروٹوکول بھی وی وی آئی پی دیا گیا تھا جب یہ کاروان چلتا تو آگے موٹر سائیکل پر پولیس سارجنٹ اور بسوں کے ساتھ ساتھ پولیس کی گاڑیاں پیٹرولنگ کرتیں۔ اگلے دن کے بلیٹن میں مزار امام پر چادر چڑھاتے ہوئے میری دو تصاویر بھی شائع ہوئی۔ اسلامی انقلاب کے اس انقلابی لیڈر کی قبر کی زیارت اور پھول چڑھانا ایک اعزاز سے کم نہ تھا۔ اس کے بعد ٹی وی والوں نے میرا فارسی میں اور پروفیسر عطیہ سید کا انگریزی میں اور کچھ اور حضرات کے انٹرویو لیے جو ٹیلی کاسٹ کیے گئے۔ تہران میں مختلف مواقع پر میرے چھ

انٹرویو لیے گئے جو ایرانی ٹیلی ویژن پر دکھائے گئے ۔ پروفیسر عطیہ سید کے انٹرویو بھی ٹیلی کاسٹ ہوئے اور امریکیوں اور دوسرے ممالک کے لوگوں کے بھی متعدد انٹرویو ٹیلی کاسٹ کیے گئے ۔ ناصر زیدی اور بلتستان کے احمد رضوی بلتستانی جو تہران ریڈیو کی اردو سروس میں ہیں انہوں نے میرا پروفیسر عطیہ سید ، سید مشکور حسین یاد اور ڈاکٹر قاضی نبی بخش کا انٹرویو بھی ریکارڈ کیا جو یوم خمینی پر نشر ہو گا۔ ۱۹۹۹ء کو خمینی کا سال قرار دیا گیا ہے ۔ ناصر زیدی کے علاوہ عباس نقوی جو ایران ریڈیو کی اردو سروس کے انچارج ہیں وہ بھی ہمیں ملنے ہوٹل آزادی آئے بلکہ میرے کمرے میں ملا صدرا اور اسلامی فلسفے میں تطبیق کے حوالے سے اچھی خاصی بحث ہو گئی۔ کیونکہ ملا صدرا کا فلسفہ بھی تطبیقی اور ارتباطی ہے ۔

شام ۲۲ مئی کو پانچ بجے ملا صدرا کانگرس کا او آئی سی کے خوبصورت ہال میں اسلامی جمہوری ایران کے سربراہ یعنی صدر آقای خاتمی نے افتتاح فرمایا ۔ ہال میں انگریزی سے فارسی اور فارسی سے انگریزی ترجمے کا اہتمام تھا۔ سکرین پر مقرر حضرات کی تصاویر بھی نظر آتی تھیں ۔ سب سے پہلے غلام رضا اعوانی جو انجمن فلسفہ و حکمت کے سکریٹری ہیں نے ملا صدرا کانگرس کے مقاصد بیان کئے اور بتایا کہ اسلامی جمہوری ایران کی انقلابی حکومت نے اسلامی حکمت و دانش کے احیا اور پوری دنیا میں اسے متعارف کرانے کے لیے ایسی کانفرنسیں کرانے کا اہتمام کیا ہے اور یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ ملا صدرا اسلامی حکمت و دانش کا ایک قیمتی اثاثہ ہیں جنہوں نے اپنے سے ماقبل کی دانش کا نہ صرف تنقیدی جائزہ لیا بلکہ مذہب اور فلسفہ کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی بھی سعی کی ۔ کانگرس کے صدر آیت اللہ آقای محمد خامنہ ای جو رہبر انقلاب آقای علی خامنہ ای کے چھوٹے بھائی ہیں نے ملا صدرا کے فلسفے پر بڑی سیر حاصل گفتگو کی انہوں نے کہا کہ ملا صدرا نے فلسفہ و مذہب میں ہی ہم آہنگی پیدا نہیں کی قرآن حکیم کی تفسیر بھی لکھی اور فقہی مسائل میں بھی گہری دسترس حاصل کی ۔ انہوں نے اہل تشیع کے عقیدے اور تصورات کو مسلم مابعد الطبیعیاتی روایت سے ہم آہنگ کیا اور عقل ، وجدان ، عرفان اور وحی کے درمیان ایک نامیاتی تسلسل اور رشتے کو متشخص کیا ۔ انہوں نے عقل و دانش اور علم و عرفان کے ساتھ ساتھ متصوفانہ تصورات کی روایت کو بھی اپنایا اور ابن عربی ، شہاب الدین سہروردی ، منصور حلاج اور دوسرے متصوفین کے تصورات کو بھی معقولی اور استدلالی انداز میں بیان کیا ۔ انہوں نے کہا کہ مذہب اور سائنس عقل اور وجدان کے مسائل آج بھی بڑے اہم ہیں یورپی فلسفے میں بھی ان کی اہمیت ہے لہٰذا آج کی مسلم دانش ملا صدرا سے رہنمائی پا سکتی ہے ۔

تقریب کی سب سے اہم تقریر حضرت خاتمی صدر اسلامی جمہوری ایران کی تھی انہوں نے کہا کہ ایران میں علم و دانش اور حکمت و عرفان کی روایت بڑی مضبوط اور محکم ہے اور اس میں ملا صدرا شیرازی کا بہت بڑا حصہ ہے وہ شیراز میں پیدا ہوئے جو حافظ اور سعدی کا شہر ہے وہیں "خان مدرسہ" میں ملا صدرا نے برسوں تدریس کی وہ عظیم فلسفی اور فقیہ تھے ۔ اسلامی جمہوری ایران کا

انقلاب محض سیاسی نہیں یہ علم و دانش کا بھی انقلاب ہے اور میری حکومت ایران میں مسلم علم و دانش کی سرپرستی میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کرے گی۔ انہوں نے کانگرس کے منتظمین اور دنیا کے چالیس ملکوں سے آئے ہوئے مندوبین کی کاوشوں کو سراہا کہ وہ ملا صدرا جیسے عظیم فیلسوف کے افکار و نظریات پر اپنے رشحات فکر پیش کرنے کے لیے تشریف لائے ہیں ہم حکومت اسلامی جمہوری ایران کی طرف سے آپ کا خیر مقدم کرتے ہیں آپ ایران کی اسلامی جمہوری حکومت کے مہمان ہیں اور ہم اسلامی اور ایرانی روایات میزبانی سے آپ کی خدمت بجالائیں گے۔ تاکہ علم و دانش کی روشنی دور تک پھیل سکے۔ صدر ایران نے رات کو ملا صدرا کانگرس کے مندوبین کے اعزاز میں عشائیہ دیا جو ہر لحاظ سے شاندار تھا۔

۲۳ مئی صبح او آئی سی ہال میں ملا صدرا کانگرس کے معمول کے اجلاس شروع ہوئے سید محمد خامنہ ای صدر مجلس اور غلام رضا اعوانی اور پروفیسر ملیم چینک، احمد احمدی اور ڈبلیو میڈ لونگ نائب صدر تھے۔ افسوس یہ ہے کہ ایک بھی مقالہ طبع کر کے تقسیم نہ کیا گیا تھا۔ جبکہ کافی تعداد میں مقالات انہیں پیشگی مل چکے تھے اور مقالات کے خلاصے تو ان کے پاس کافی عرصہ پہلے موصول ہو چکے تھے۔ ملا صدرا بین الاقوامی کانگرس کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا تھا اور چار کمروں میں صبح ۹ بجے سے شام سات بجے تک چائے اور کھانے کے وقفوں کے ساتھ بیک وقت چار اجلاس ہوتے۔ ایک سیشن کا نام ملا صدرا کی حکمت متعالیہ Transcendent Philosophy تھا یہ سیمینار کمرہ نمبر ا میں ہوتے رہے۔ دوسرے سیمینار کے سیشن کا نام فلسفے کا تقابلی مطالعہ Comparative Philosophy تھا اس کے اجلاس کمرہ نمبر ۲ میں ہوتے رہے۔ تیسرے سیشن کا نام اسلامی فلسفہ تھا اس کے اجلاس کمرہ نمبر ۳ میں ہوتے رہے اور چوتھے سیشن کا نام تصوف و عرفان تھا اس کے اجلاس کمرہ نمبر ۴ میں ہوتے رہے۔ اس کے علاوہ مغربی فلسفے کے مسائل، فلسفہ سائنس، منطق، زبان اور فلسفہ ذہن پر امریکی فلاسفہ کے اجلاس آئی سی ہال میں ہوتے رہے جہاں زیادہ تر امریکی ہی مقالات پڑھتے رہے اور سنتے رہے۔ گرچہ ان موضوعات کا تعلق فلسفے سے تھا مگر ملا صدرا سے نہ تھا ملا صدرا پر اس کانفرنس میں سو سے زیادہ مقالے پڑھے گئے جن کے اختصاریے بعد میں کانفرنس کے خاتمے پر مندوبین کو بیگوں میں رکھ کر دیے گئے جو انگریزی اور فارسی دونوں زبانوں میں تھے۔

ملا صدرا پر پڑھے جانے والے مقالات میں ملا صدرا کے ان تصورات پر زیادہ اظہار ہوا جو مذہب اور فلسفے یا سائنس کی تطبیق پر تھے، نظریہ زمان و مکان، مسئلہ جبر و قدر ملا صدرا کی مابعد الطبیعیاتی فکر، آیت نور کی تفسیر، فلسفے کی ماورائیت، ایران میں قبل اسلام اور بعد اسلام فلسفے کی روایت، ہنری کاربان کی ملا صدرا پر تحقیق، ملا صدرا اور فارابی، ملا صدرا اور ابن عربی، ملا صدرا اور ابن سینا، ابن مسکویہ، ڈاکٹر قاضی نے اور ایک اور صاحب نے ملا صدرا اور اشہنگلر کے موضوع پر مقالہ پیش کیا۔ پروفیسر میکوئل براناگومز نے ہنر و تخیل، داود گریل نے سورہ فاتحہ کی تفسیر اور ابن عربی کا مکتب وجود اور پروفیسر نیکولاس ہرنے معرفت و علم اور مسئلہ وجود و ماہیت پر مقالہ

پڑھا۔ کلکتہ کے ڈاکٹر محمد صابر خان نے ملا صدرا اور ابن مسکویہ پر مقالہ پڑھا اور اس میں نظریہ ارتقا پر دونوں کے درمیان فکری ہم آہنگی پر زور دیا ۔ مشہور مستشرق پروفیسر مارسین نے اسلام اور مغرب دونوں کے فلسفہ الہیات کے تقابلی مطالعہ پر روشنی ڈالی, ابراہیم قالن نے ملا صدرا کے طبیعیاتی افکار بیان کیے ۔ سید مشکور حسین یاد جنہوں نے ملا صدرا کا قابل عمل فلسفہ اردو میں لکھی انہوں نے ملا صدرا کے فلسفہ وجود پر روشنی ڈالی پروفیسر عطیہ سید کے مقالے کو بھی بہت سراہا گیا میرے مقالے کا عنوان تھا" مسلم نظریہ علم ۔ ملا صدرا اور اقبال کے تناظر میں" جن میں عقل, فکر, وجدان اور وحی میں نامیاتی رشتے کے سلسلے میں دونوں کی فکری ہم آہنگی کو بیان کیا گیا تھا نیز دونوں کے نظریہ حرکت, نظریہ عشق اور تصور خودی میں مماثلت کو عیاں کیا گیا کہ اقبال اور ملا صدرا کے نظریات میں کس قدر مماثلت موجود ہے ۔ اس مقالے میں علم کی تعریف, علم کے منابع اور مغربی اور مشرقی فلاسفہ کے نظریات علم کا بھی تجزیہ کیا گیا تھا اور ملا صدرا اور اقبال کے تطبیقی انداز فکر پر گفتگو کی گئی کہ انہوں نے مغربی اور یونانی فکر کی مذہب سے تطبیق کی روش کو اپنایا علم کے منابع میں حواس, عقل, وجدان, عرفان اور وحی کو درجات علم قرار دیا گیا۔ کانفرنس میں تاخیر سے آنے والے تقریبا" ۲۵ مندوبین کے مقالات پڑھے نہ جا سکے, تاہم انہیں پروسیڈنگ میں شائع کرنے کا اعلان کیا گیا یہ مقالہ بھی ان میں شامل تھا۔

۲۷ مئی (جمعرات) کو آخری اجلاس تھا اور آقای محمد خامنہ ای ملا صدرا کو زبردست خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے ان کی فلسفیانہ, فقہی اور صاحب تفسیر ہونے اور تشبیعی افکار و نظریات کو مابعد الطبیعیاتی اساس فراہم کرنے کے معاملات پر اظہار خیال کر رہے تھے تو بلاشبہ احساس ہوتا تھا کہ ایران نے ملا صدرا پر اتنی بڑی کانفرنس منعقد کر کے اہم اقدام کیا ہے۔

اس کانفرنس میں مقالات طبع کر کے تقسیم نہ کیے گئے کم از کم وہ مقالات ہی فوٹو سٹیٹ یا کمپوزنگ کے بعد فراہم کر دیے جاتے جو بروقت موصول ہو گئے تھے اور دوسرے ہمیں بتایا گیا تھا کہ ایران میں کئی مدرسوں میں ملا صدرا سبقا" سبقا" پڑھایا جاتا ہے اور ایرانی علما اس پر بڑے حاوی اور ماہر ہیں ۔ مگر ہم نے جن ایرانی علماء اساتذہ اور دانشوروں کو سنا, لگتا تھا جیسے انہوں نے ملا صدرا کو حفظ کیا ہوا ہے اور وہ اس کے الفاظ ہی اگل رہے ہیں ان کا لہجہ ذرا بھی تنقیدی اور تخلیقی نہ تھا۔ مجھے تو پوری کانفرنس میں ایک بھی مقالہ ایسا نہ ملا جس میں ملا صدرا کے افکار و نظریات کا تنقیدی مطالعہ کیا گیا ہو یا ذرا سا بھی ملا صدرا کے افکار کا کسی نے تجزیہ کیا ہو ۔ پھر کانگرس کے شرکاء کو ملا صدرا کی کتب یا اس کے تراجم تحفے میں دیے جا سکتے تھے ۔ ایسا بھی نہ ہوا ۔ لیکن ان سب باتوں کے باوجود یہ کانگرس اپنے طمطراق, میزبانی, حسن انتظام اور متنوع موضوعات کے حوالے سے بڑی ہی کامیاب گردانی جا سکتی ہے ۔ یہیں اعلان کیا گیا کہ ایک بجے دوپہر حافظ اور سعدی کے شہر شیراز کو روانگی ہے اور ورکنگ لنچ بھی جہاز میں ہو گا۔

شیراز کو کئی لحاظ سے بڑی اہمیت حاصل ہے ۔ ایک تو وہ قدیم شہر ہے ۔ ہخا منشی بادشاہوں کے زمانے سے دارالحکومت رہا ہے اس کے پاس ہی کم و بیش پانچ سو سال قبل مسیح کا تخت جمشید ہے ۔ دارا دوم اور دارا سوم کے مقابر اور چند کلو میٹر کے فاصلے پر دارا اول اور سائرس کے مقابر ہیں جس سے اس شہر کی قدامت کا اندازا کیا جا سکتا ہے پھر اس کا گرم موسم بھی زندگی بخش ہے یہاں ۳۰ درجے گرمی تھی جبکہ اس وقت لاہور میں ۴۲ درجے گرمی تھی ۔ اگرچہ شیراز کے ارد گرد بھی خشک پہاڑ ہیں مگر شیراز شہر خود پھلوں پھولوں اور درختوں سے سجا ہوا ہے ۔ سرو کے درخت تو قطار اندر قطار ہیں ۔ باغ ارم اور کریم خان کی حویلی بھی اچھی ہے مگر جس چیز نے شیراز کو شہرت دوام بخشی ہے ۔ وہ سعدی اور حافظ ہیں جن کا یہ گھر ہے اور جہاں ان کے مقابر ہیں ۔ فارسی غزل کو شیراز نے بلبل کی نغمگی عطا کی اور غزل کو اس مقام پر پہنچا دیا جہاں سے آگے غزل کا تصور بھی ممکن نہیں پھر سعدی کی نثر بھی فارسی ادبیات میں کلاسیک کا درجہ رکھتی ہے ۔ تقریباً" تین بجے ہم شیراز ایر پورٹ پر اترے ۔ تہران کے مقابلے میں گرم ۔ خواہش تو یہ تھی یہاں بس کے ذریعے آتے تاکہ راستے کے شہر بھی دیکھتے مگر وقت کی کمی آڑے آئی ۔ ایک گھنٹہ آرام کرنے کے بعد ہمیں بسوں کے قافلے کے ذریعے تخت جمشید کی طرف رواں دواں کر دیا گیا ہر بس میں ایک گائیڈ تھا جو فارسی اور انگریزی میں جہاں سے ہم گذرتے اس کے احوال سے آگاہ کرتا ایک چوک میں سعدی کا مجسمہ نصب تھا اس نے اشارے سے بتایا کہ کل ہم اس راستے سے شیخ مصلح الدین سعدی کے مقبرے پر جائیں گے اور اس کے بعد دوسری طرف حافظ شیرازی کا مقبرہ ہے پھر اس پر جائیں گے ۔ چند قدم کے فاصلے پر "باب قرآن" جسے وہ "قرآن دروازہ" بھی کہتے واقع تھا ۔ اس جگہ کہتے ہیں کہ قرآن حکیم رکھا جاتا اور اس کے نیچے سے بادشاہ اور شہری بیرون شہر جاتے ۔ خواجہ کرمانی کا مزار اس کے بالکل ہی جلو میں تھا ۔ معاً" مجھے خیال آیا کہ ہمارے ہاں شادی بیاہ کے موقع پر قرآن کے نیچے سے دولہا اور دلہن کو جو گزارا جاتا ہے اس کا تصور بھی یہیں سے آیا ہو گا ۔ قرآن دروازہ سے گزرنے کے بعد ہم شیراز کے مضافاتی علاقے میں آ گئے ۔ جو ہمارے دیہاتوں جیسا ہی تھا ۔ شیراز میں صرف ایک جگہ ہم نے کئی منزلہ فلیٹ دیکھے جو تازہ تازہ تعمیر شدہ لگتے تھے ۔ جبکہ شیراز میں عمارات تہران کی طرح کئی کئی منزلہ نہ تھیں دو تین منزلہ عمارات ہمیں عام نظر آئیں ۔

تخت جمشید ایک ویرانہ تھا جو ایک بڑے پہاڑی سلسلے کے پہلو میں واقع تھا اس کے پہلو میں ایک پختہ سڑک تھی اور سڑک کے ایک طرف درختوں کے جھنڈ اور دوسری طرف بالکل ہی چٹیل پہاڑ ۔ یہاں زمین پر چھوٹے چھوٹے پتھر جسے بجری اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ نوکیلے اور ٹوٹے ہوئے نہ تھے ان پر سے چل کر ہم سڑھیاں چڑھ کر جو اس زمانے کی ہی یا مرمت شدہ ہوں گی اوپر آئے تو تخت جمشید تو وہاں موجود نہ تھا فقط اس کے آثار تھے کہا جاتا ہے کہ جب ایرانیوں نے ایتھنز کو فتح کر کے آگ لگائی اور سارا شہر بھسم ہو گیا تو ایتھنز والوں میں انتقام کی آگ سلگتی رہی اور جب سکندر اعظم بر سر اقتدار آیا تو اس نے شراب کے نشے میں دست رقص دیکھتے ہوئے ایک

رقاصہ سے خوش ہو کر پوچھا کہ میں کیا انعام دوں تو اس نے کہا کہ جس طرح ایرانیوں نے میرے محبوب شہر ایتھنز کو جلایا تھا تم ایرانیوں کے پایہ تخت، تخت جمشید کو جلاو۔ اور سکندر اعظم نے اسی وقت یہ وعدہ پورا کرنے کا مصمم ارادہ کر لیا اور پھر وہ منزلوں پر منزلیں مارتا ہوا ایک دن ہخامنشی دارالحکومت شیراز آگیا اور اس نے رقص دیکھتے اور شراب پیتے ہوئے تخت جمشید کو نذر آتش کر دیا اور یوں یونانیوں کے انتقام کی آگ کو ٹھنڈا کیا۔

صبح ۹ بجے کے قریب انہی بسوں میں ہم شیخ مصلح الدین شرف الدین سعدی کے مزار پر گئے، مزار پہاڑ کے دامن میں واقع ایک قدیم بستی کے قرب میں تھا اس بستی کا نام بھی شیخ سعدی کے نام پر تھا۔ مزار ایک چھوٹے سے باغ کا منظر پیش کرتا تھا جس کے چاروں طرف سرو کے اور دوسرے درخت اور گھاس تھی مزار زیر مرمت تھا یہ ایک چھوٹے سے کمرے پر مشتمل تھا جس کے اندر قبر کا تعویذ براون رنگ کے پتھر کا بنا ہوا تھا اور اس پر آیات اور اشعار اور تاریخ وفات کندہ تھی۔ چاروں طرف دیواروں پر شیخ سعدی کے روح پرور اور نصیحت آموز اشعار تھے۔ مزار کے غالباً شمال کی طرف برآمدہ تھا جس کے ستون میں نے ایک تصویر میں دیکھ رکھے تھے۔ جو ڈاکٹر منور اقبال نے اپنے قیام ایران کے دوران مجھے بھجوائی تھی۔ مزار گرچہ کوئی بہت بڑا نہ تھا جیسا کہ ملتان میں حضرت بہاء الدین زکریا ملتانی یا حضرت رکن عالم کا ہے تاہم اپنے اردگرد کے ماحول کی وجہ سے جاذب نظر تھا یہاں ہم نے فاتحہ خوانی کی اور یہاں اشعار پڑھتے پڑھتے سید مشکور حسین یاد آبدیدہ ہو گئے۔ قریب ہی ایک تہ خانہ تھا جس میں وہ ندی ڈھانپی گئی تھی جس کے کنارے شیخ سعدی نے بوستان اور گلستان اور باقی تحریریں لکھی تھیں۔ ایک بات بڑی معیوب نظر آئی کہ مزار میں تمام لوگ جوتوں سمیت گھس گئے۔ شیخ سعدی یہیں پیدا ہوئے اور یہیں آسودہ ء خاک ہوئے۔ مجھے اس سرزمین پر رشک آنے لگا جس کے بطن میں ایک عظیم نثر نگار، شاعر، مصلح، صوفی اور سیاح آرام کر رہا تھا۔ چند گھنٹے کے اس قیام کے دوران حکمت و معرفت اور صوفیانہ فضا میرے جسم و جان کو مسحور کئے رکھی۔ جبکہ حافظ شیرازی کے مزار پر عشق و مستی میرے رگ و پے میں سرایت کئے ہوئے تھی۔ بادل نخواستہ ہم شیخ سعدی کے مزار سے رخصت ہوئے اور حافظ شیرازی کے مزار کی طرف روانہ ہوئے جو کوئی زیادہ دور نہ تھا مگر لگتا تھا کہ یہ علاقہ شہر کے بالکل قریب ہے۔ شیخ سعدی کے مزار پر اور حافظ شیرازی کے مزار پر سید مشکور حسین یاد نے ایک ایک سے پوچھا کہ بلبل شیراز کہاں ہے۔ میں نے کل سے شیراز میں ایک بھی بلبل نہیں دیکھی۔ ایران کے لوگ بھی کوئی جواب نہ دے سکے سوائے اس کے کہ صبح کے وقت پو پھوٹنے سے پہلے ممکن ہے کوئی نظر آجائے، آبادی کی وجہ سے بلبل اور دوسرے پرندے بھی شہر سے چلے گئے ہیں۔ میں نے یاد صاحب سے کہا بلبل شیراز دراصل خود حافظ شیرازی ہے۔ غالباً یہ حافظ نے استعارے کے طور پر استعمال کیا ہے مگر مشکور حسین یاد کی اس جواب سے تسلی نہ ہوئی اور وہ بلبل دیکھنے کو ترستے رہے۔ نہ وہ بلبل دیکھ سکے اور نہ حافظ کا آب رکن آباد پی سکے کیونکہ وہ اوپر پہاڑ پر کوئی بے آباد گاوں بتایا گیا۔ حافظ کا مزار ایک

بڑے چبوترے پر چند ستونوں پر گنبد کے سوا کچھ نہ تھا۔ تعویز پر اشعار اور تاریخ وفات کندہ تھی اور اردگرد چھوٹا سا باغ تھا اور ایک کونے پر عجائب گھر اور ایک بک شاپ تھی۔ یہاں سے ہم خان کریم کے اجڑے ہوئے محل میں گئے جو ہمارے ہاں کی مغلیہ دور کی حویلیوں کی طرز پر مربع شکل میں بنا ہوا تھا اور اس کے درمیان میں ویران سا باغ تھا۔ مگر جو چیز ایران کے اس شیراز میں سب سے حسین تھی وہ ''خان مدرسہ'' تھا جو ایک عام سی گلی میں واقع تھا ایک مربع طرز کی پرانی بوسیدہ عمارت تھی، جس کی جلالت اب بھی دلکش تھی اور جس کی مرمت کا کام بھی سرعت سے جاری تھا بڑے دروازے سے جب ہم داخل ہوئے اور ساتھ ہی سیڑھیاں چڑھ کر اوپر گئے تو وہ کمرہ دیکھا جہاں ملا صدرا اپنے طلبا کو فلسفہ، مابعد الطبیعیات، تفسیر، فقہ، تصوف اور عرفان کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ شیراز کے خان نے اسے خاص طور پر بنوا کر ملا صدرا سے درخواست کی تھی کہ وہ یہاں پڑھایا کریں۔ اس میں بے شمار کمرے تھے جو چھوٹے چھوٹے تھے آپ بادشاہی مسجد لاہور کی ڈیوڑھی اور مسجد کے چاروں طرف کے حجروں پر اس کا قیاس کر سکتے ہیں اگر صرف مسجد کے حصے کو شامل نہ کریں۔ ایرانیوں کی علم پروری کا یہ شہکار آج بھی زندہ و سلامت ہے اور یہاں اب بھی مدرسہ چل رہا ہے۔

یہاں سے نکلنے کے بعد ہمیں شیراز کی ایک ثقافتی آموزش گاہ میں لے جایا گیا یہاں ایک کرد شاعر کی بے کارسی نظم سنوائی گئی۔ میں اور سید مشکور حسین یاد وہاں سے اٹھے اور ہم نے نیچے تہ خانے میں لگی نمائش دیکھنا شروع کر دی۔ جو ایرانی مصوروں کے فن پاروں پر مشتمل تھی۔ یہاں سے ہم واپس اپنے ہوٹلوں میں گئے اور سامان بسوں میں رکھ کر واپس ایر پورٹ کی طرف چلے اور یوں یہ رومان پرور طلسماتی شہر چھوڑ آئے مگر افسوس رہا تو صرف اس قدر کہ ہم حضرت امام رضا کے بھائی حضرت موسیٰ جنہیں شاہ چراغ کہا جاتا ہے کا مزار نہ دیکھ سکے جو حسن و جمال میں اپنی ایک الگ پہچان رکھتا ہے۔ ساڑھے نو بجے ہم واپس تہران کے آزادی ہوٹل میں اپنے اپنے کمروں میں پہنچ گئے۔

پروفیسر ڈاکٹر نبی بخش نے ۲۹ مئی (ہفتہ کے روز) ہمیں کہہ رکھا تھا کہ آپ لوگوں کو تہران یونیورسٹی میں آنے کی دعوت ہے چنانچہ صبح ۹ بجے ہم سب ناشتے کے بعد ایک ٹیکسی کے ذریعے تہران یونیورسٹی روانہ ہوئے اور راستے میں غیر ملکی زبانوں کے انسٹی ٹیوٹ سے بھی گزرے جہاں پاکستان اور اردو سٹیڈیز چیئر واقع تھی۔ سید مشکور حسین یاد کی یہاں تقرری ہوئی تھی اور پاکستان واپس لوٹنے کے بعد انہوں نے یہاں آنا تھا۔ (اب معلوم ہوا ہے کہ وہ اردو سٹڈیز چیئر پر تہران پہنچ گئے ہیں)۔ تہران یونیورسٹی میں قاضی صاحب نے پہلے تو ہمیں وہ جگہ دکھائی جہاں نماز جمعہ ہوتی ہے اور صدر ایران جمعہ پڑھاتے ہیں۔ ان کے لیے جو جگہ تھی وہ محفوظ بنائی گئی تھی جبکہ باقی جگہ بڑی وسیع اور جست کی چادروں سے ڈھانپی گئی تھی۔ پھر ہم یونیورسٹی کے مرکزی کتب خانے کے ہال میں داخل ہوئے جہاں ایرانی ثقافت پر ایک سیمینار ہو رہا تھا۔ ہم یہاں کچھ تاخیر سے پہنچے تھے تاہم ہال میں

کوئی زیادہ لوگ بھی نہ تھے۔ ڈاکٹر مہدی محقق خطاب کر رہے تھے اور بتا رہے تھے کہ کس طرح تہران یونیورسٹی میں اسلامی تہذیب و ثقافت کی ترقی و ترویج کے لیے ایک خصوصی انسٹی ٹیوٹ ان کی سربراہی میں قائم کیا گیا ہے۔ یونیورسٹی کے وائس چانسلر آقای خلیل اس سیمینار کی صدارت کر رہے تھے۔ یہاں ہم زیادہ دیر رک نہیں سکتے تھے کیونکہ اسی شام لاہور واپسی تھی۔ چنانچہ ہوٹل میں آکر ہم نے اپنے کمرے خالی کئے اور پروٹوکول والوں نے ہمیں ایرپورٹ پر اتار دیا۔ تہران آنے پر ہمیں جس گرم جوشی سے خوش آمدید کہا گیا تھا۔ وہ اب مفقود تھی۔ ہوٹل آزادی سے ہم لینڈ کروزر میں ایرپورٹ پر اتارے گئے ڈرائیور نے خدا حافظ کہا۔ ایرپورٹ کے اندر چھوڑنے کوئی نہ آیا اور ہم لاونج میں وارد ہو گئے واپسی پر ہمیں تہران سے دوبئی اور وہاں سے اسلام آباد آنا تھا اور اسلام آباد سے ڈائیو کے ذریعے لاہور پہنچ گئے۔

124

Hundreds of books are published every month from East and West on Islam and the Muslim world. It is humanly impossible for individuals to keep up with the information explosion. This unique quarterly publication of the Islamic Foundation aims not only to introduce but to give a comprehensive and critical evaluation of books on Islam and the Muslim world with due consideration to the Muslim viewpoint. The reviews are written by scholars of Islam and area specialists. The four issues are published in Autumn, Winter, Spring and Summer.

No scholar or library concerned with the contemporary world, whose future is now inextricably linked with that of the Muslim world, can afford to miss this important journal.

THE MUSLIM WORLD BOOK REVIEW

- Keeps abreast of important periodic literature on Islam and the Muslim world.
- Critically evaluates issues in important books through in-depth and short reviews.
- Contains comprehensive bibliographies on some important themes.
- Includes a classified guide to resource materials on Islam, cataloguing recently published books and monographs as well as articles on selected Islamic themes published in periodicals and other collective publications from all over the world.

SEND YOUR SUBSCRIPTION NOW

To: The Subscription Manager **Muslim World Book Review**

Please enter my subscription for MWBR. I enclose cheque PO ....

for £/$ .... (Make cheque payable to the Islamic Foundation)

Name: ....

Address: ....

....

City Area Code County

(Please write in capital letters)

Annual subscription rates: Please tick.

	UK (postage paid)	OVERSEAS (by Airmail)
☐ Individuals	£13.00	£16.00 ($25.00)
☐ Institutions	£17.00	£20.00 ($32.00)
☐ Single copies	£4.00	£5.00 ($8.00)

Advertising — send for rates

THE ISLAMIC FOUNDATION

223, London Road, Leicester, LE2 1ZE. Tel: (0533) 700725

Note: The Islamic Foundation (one of Europe's leading publishers of Islamic books), has published over 100 titles on Islam for readers of all age groups. Some of the books are also available in German, French, Dutch, Portuguese and Spanish languages. For further information and a free copy of catalogue write to the Sales Manager at the above address.

اخبار اقبالیات

مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت

اقبالیات سے متعلقہ سرگرمیوں پر مشتمل "اخبار اقبالیات" کے لیے آپ بھی ہمارے ساتھ تعاون فرمائیں۔ اندرون ملک یا بیرون ملک کسی بھی ایسی سرگرمی، واقعات یا رپورٹ آپ کے علم میں ہو تو آپ اقبالیات کے مرتب کو اس سے آگاہ فرمائیں۔ ہم اس کے لیے آپ کے شکر گذار ہوں گے۔ اخبار اقبالیات کا بنیادی مقصد اقبالیات سے دلچسپی رکھنے والوں کو پوری دنیا میں اس سلسلے میں ہونے والی سرگرمیوں سے آگاہ رکھنا ہے۔

مرتب

مجلس حاکمہ کا ۳۳واں اجلاس

اقبال اکادمی پاکستان کے ناظم محمد سہیل عمر نے مجلس حاکمہ میں ۱۹۹۷ء-۱۹۹۹ء دو سال پر مشتمل رپورٹ پیش کی۔ اس رپورٹ کو سلائیڈز اور کمپیوٹر کی مدد سے دکھایا گیا اور تحریراً ایک دستاویز کی صورت میں تقسیم کیا گیا۔ جسٹس (ر) سردار محمد اقبال نے کہا کہ اکادمی کی تاریخ میں یہ پہلا موقع ہے کہ اسقدر مربوط اور جامع کارکردگی رپورٹ پیش کی گئی ہے۔ اکادمی کی ان دو سالوں میں کامیابیاں قابل تعریف ہیں۔ انہوں نے اکادمی کے ناظم محمد سہیل عمر کی تحسین کی جن کی محنت شاقہ سے اکادمی کو اپنے مقاصد کے حصول میں کامیابیاں حاصل ہوئیں اور اکادمی درست سمت میں آگے بڑھنے لگی ہے۔ مجلس حاکمہ کے ارکان نے ناظم محمد سہیل عمر کو ہدایت کی کہ وہ اس رپورٹ کی کاپیاں اہم اداروں اور شخصیات کو بھجوائیں۔ پریس اور میڈیا کو اس رپورٹ کا خلاصہ بھیجنے کی بھی سفارش کی گئی۔ مجلس حاکمہ نے ناظم اکادمی کو ہدایت کی کہ وہ مستقبل کی منصوبہ بندی کرتے ہوئے مندرجہ ذیل امور پر بھی توجہ دیں۔

۱۔ مختلف صوبوں کی یونیورسٹیوں کے تعاون سے علاقائی سطح پر اقبال سیمیناروں اور کانفرنسوں کا انعقاد کریں۔

۲۔ اقبال کے فارسی کلام کا اردو میں ترجمہ۔

۳۔ "اقبال سخن کے آئینے میں" کا انگریزی ترجمہ

۴۔ زندہ رود کا انگریزی میں ترجمہ اور اس کی تلخیص کا انگریزی میں ترجمہ

۵۔ زندہ رود کا چینی زبان میں ترجمہ

۶۔ انتخاب کلام اقبال (اردو)

۷۔ انتخاب کلام اقبال فارسی

۸۔ اقبالیات کا ایک نمائندہ انتخاب

۹۔ کلیات نثر اقبال ۔ ترجیحی بنیادوں پر مرتب کیا جائے

۱۰۔ کلیات باقیات اقبال شائع کیا جائے

سالانہ بجٹ ۱۹۹۹ء ۔ ۲۰۰۰ء کی منظوری

مجلس حاکمہ نے اکادمی کے ۱۹۹۹ء ۔ ۲۰۰۰ء کے بجٹ کی منظوری دی ۔ پے کمیٹی کے فیصلے کے تحت ملازمین کی تنخواہوں میں اضافے کی منظوری دی گئی۔

صدارتی اقبال ایوارڈ ۔ مسائل کی نشاندہی

قومی صدارتی اور بین الاقوامی صدارتی ایوارڈ کے سلسلے میں بعض پیش آمدہ مسائل سے مجلس حاکمہ کو آگاہ کیا گیا۔ مجلس حاکمہ نے مسائل کا تجزیہ کرتے ہوئے کہا کہ وزیر تعلیم کی صدارت میں سلیکشن کمیٹی ان تمام معاملات کا جائزہ لے کر مسائل کو حل کرے ۔

مجلس حاکمہ کو بتایا گیا کہ ۱۹۹۷ تک کا بین الاقوامی صدارتی اقبال ایوارڈ ڈاکٹر این میری شمل کو فروری ۱۹۹۹ء میں منعقدہ ایک خصوصی اجلاس میں دیا گیا ۔ یہ ایوارڈ انہیں ان کی کتاب (Gabril'sWing) پر دیا گیا جو سونے کے میڈل اور پانچ ہزار امریکی ڈالر پر مشتمل تھا۔ جبکہ ۱۹۸۲ء کے آگے ایوارڈ پر کام کا آغاز ہو چکا ہے۔

قومی صدارتی ایوارڈ برائے ۸۷ ۔ ۱۹۸۵ء اور ۹۰ ۔ ۱۹۸۸ء ۹ نومبر ۱۹۹۸ء کو وزیر اعظم پاکستان جناب محمد نواز شریف کے دست مبارک سے دیا گیا جس کے لیے ایوان اقبال میں مرکزیہ مجلس اقبال کے تعاون سے تقریب منعقد ہوئی تقسیم ایوارڈ کی اس تقریب میں سینیٹر ڈاکٹر جاوید اقبال اور مجلس حاکمہ کے دیگر ارکان نے بھی شرکت کی یہ ایوارڈ سونے کے تمغوں اور ایوارڈز کی نقد رقوم پر مشتمل تھا۔

۱۔ پروفیسر محمد منور کو Dimensionsof Iqbal پر سونے کا تمغہ اور بیس ہزار نقد

۲۔ ڈاکٹر محمد معروف کو Iqbal and his Contemporary Western Religious Thought پر سونے کا تمغہ اور بیس ہزار نقد

۳۔ محمد رفیق خاور مرحوم کو اقبال کا فارسی کلام پر سونے کا تمغہ اور چالیس ہزار روپے نقد

۴۔ پروفیسر افتخار صدیقی کو عروج اقبال پر سونے کا تمغہ اور چالیس ہزار روپے نقد

۵۔ عبدالمجید ساجد کو پنجابی کتاب اقبال دی حیاتی پر سونے کا تمغہ اور پچیس ہزار روپے نقد

۶۔ اختر حسین شیخ کو پنجابی کتاب سالکھنی اکھ پر سونے کا تمغہ اور پچیس ہزار روپے نقد دیئے گئے۔

۹۳۔۱۹۹۱ء کے اقبال ایوارڈ کا کام مکمل کر لیا گیا ہے جبکہ ۹۷۔۱۹۹۶ء کے ایوارڈ پر کام ہو رہا ہے۔

اقبال اکادمی پاکستان پیشرفت۔ ۱۹۹۹ء۔ ۱۹۹۷ء

مالیاتی امور

اقبال اکادمی پاکستان کے ناظم کی کوششوں کے نتیجے میں ان دو سالوں میں مالیاتی امور میں مندرجہ ذیل کامیابیاں ہوئیں۔

قومی اقبال ایوارڈ برائے ۹۸۔۱۹۹۷ء کی گرانٹ۔ر ۲۱۹۰۰۰ روپے ریلیز کرائی گئی جو فنانس ڈویژن میں رکی ہوئی تھی۔ اس گرانٹ کے ضبط ہونے کا خدشہ پیدا ہو گیا تھا۔ اسی طرح ۹۷۔۱۹۹۶ء کے سال کے اقبال ایوارڈ کے فنڈ بھی جاری کرائے گئے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال اور جناب مجید نظامی صاحب نے ان فنڈز کی ریلیز میں ہماری بہت مدد کی۔

۱۹۹۹ء کے سال کے لیے حکومت کی متواتر گرانٹ کی منظوری کروائی گئی جو۔ر ۲۹۱۷۰۰۰ روپے ہے۔

اکادمی کے غیر ترقیاتی بجٹ کی منظوری ہوئی۔ر ۳۳۶۶۰۰۰ روپے ہے۔

اکادمی کے بجٹ برائے ۲۰۰۰ء۔۱۹۹۹ء کے لیے وفاقی حکومت نے ۳۶ لاکھ روپے منظور کئے جو ہماری توقع سے کم ہیں۔ ۹۹۔۱۹۹۸ء کے بجٹ کا خسارہ دور کرنے کے لیے تین لاکھ تریاسی ہزار روپے کی اضافی رقم بھی فراہم کی گئی ہے۔

حکومت پنجاب نے ڈاکٹر جاوید اقبال کی کوششوں کے نتیجے میں ترقیاتی اخراجات کے لیے دس لاکھ روپے کی اضافی گرانٹ عطا کی۔ جو طبع مکرر کے لیے خرچ کی جائے گی کیونکہ اکادمی کی اسی سے زیادہ کتب بازار میں دستیاب نہیں۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر شہزاد قیصر سیکرٹری تعلیم پنجاب نے کلیدی کردار ادا کیا۔ وزیر اعلیٰ پنجاب میاں شہباز شریف صاحب کی خصوصی توجہ سے یہ رقم ملی۔

حکومت پنجاب اقبال اکادمی پاکستان کو اپنے حصے کے طور پر دو لاکھ پچاس ہزار روپے سالانہ گرانٹ عطا کرتی رہی ہے جو ماضی میں کم کر دی گئی۔ محمد سہیل عمر ناظم کی کوششوں سے یہ

گرانٹ دوبارہ دو لاکھ پچاس ہزار روپے کر دی گئی۔ وزیر اعلیٰ پنجاب میاں شہباز شریف نے ڈاکٹر جاوید اقبال کی سفارش پر یہ گرانٹ دوبارہ بحال کر دی۔

اقبال اکادمی پاکستان کی لائبریری اقبالیات پر دنیا کی سب سے بڑی لائبریری ہے جہاں ۳۵ ہزار کے لگ بھگ اقبالیات، فلسفہ، مذاہب کا تقابلی مطالعہ، مذہب، نفسیات، تاریخ، فارسی ادبیات، اور اردو زبان و ادب پر کتب اور رسائل کا قابل قدر ذخیرہ ہے مگر اکادمی میں جگہ کی کمی کے ساتھ ساتھ جدید فرنیچر، لائبریری کے جدید آلات اور تحقیق کے سلسلے میں مناسب سہولتوں کی کمی ہے۔ وفاقی حکومت نے اسی کمی کو محسوس کرتے ہوئے اقبال لائبریری کے لیے ۱۵لاکھ کی اضافی گرانٹ کی منظوری عطا کی ہے۔ اس سے لائبریری کو کمپیوٹرائزڈ کرنے اور جدید تحقیقی سہولتوں کی فراہمی میں مدد ملے گی۔ اقبالیات کی کتب، اقبال کی تصاویر، اقبال پر مقالات، اقبال آرکیائیوز علامہ کے اصل مسودات یعنی بیاضیں اور خطوط محفوظ کرنے میں مدد ملے گی۔

اقبال اکادمی پاکستان کو انفاق فاونڈیشن کراچی کی طرف سے آلات تحقیق اور بعض ترقیاتی منصوبوں کے لیے بھی سالانہ اعانت موصول ہوتی رہتی ہے۔ اس سال دو لاکھ روپے کی مالی اعانت موصول ہوئی۔ جو ترقیاتی اخراجات پر خرچ کی گئی۔

اقبال اکادمی کی لائبریری کو کثیر اللسان لائبریری ڈیٹا بیس فراہم کرنے کے لیے اور اسے معیاری تحقیقی فورم بنانے کے لیے حکومت پنجاب نے بھی لائبریری کے لیے، ویب سائیٹ اور انٹرنیٹ کی سہولتوں کے لیے ہر سال گرانٹ دینے کا فیصلہ کیا ہے۔

ایوان اقبال میں اقبال اکادمی پاکستان کے آنے کے بعد بجلی، پانی اور ایرکنڈیشنگ اور دیگر اخراجات کے بل اقبال اکادمی کے ذمے چلے آرہے تھے۔ جو تیں لاکھ چون ہزار پانچ سو پینتالیس روپے بنتے ہیں۔ اس سلسلے میں ایک اضافی گرانٹ کا بجٹ بنا کر وفاقی حکومت کو ادائی کے لیے روانہ کر دیا گیا ہے۔

اقبال ویب سائیٹ کا ترقیاتی منصوبہ

اقبال اکادمی پاکستان ملک کا پہلا علمی ادارہ ہے جس میں اقبال ویب سائیٹ ڈیزائن کیا گیا اور اقبالیات کے فروغ کے لیے استعمال کیا گیا۔ اقبال اکادمی کی گورننگ باڈی اور وفاقی وزیر ثقافت شیخ رشید احمد اور جسٹس (ر) سردار محمد اقبال اور سینیٹر ڈاکٹر جاوید اقبال (نائب صدر) نے خصوصی طور پر اس میں دلچسپی کا اظہار کیا اس وقت علامہ اقبال کے بارے میں ویب سائیٹ سے معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں۔ محمد سہیل عمر نے اس سلسلے میں دن رات محنت کر کے مختلف اداروں اور ذرائع سے معلومات فراہم کرنے کے بعد یہ سائٹ تیار کی اب ویب سائیٹ کے دوسرے مرحلے پر علامہ کی تمام کتب، بیاضیں اور تصاویر بھی ویب سائیٹ پر لائی جائیں گی۔ اب انٹرنیٹ پر پوری دنیا میں علامہ اقبال کے بارے میں محققین کو معلومات دستیاب ہو جائیں گی۔

علامہ اقبال پر ٹیلی فلم

حکومت ایران اور حکومت پاکستان کے ایما پر خانہ فرہنگ ایران لاہور کے مالی تعاون سے اقبال اکادمی پاکستان نے علامہ اقبال پر ٹیلی فلم کے لیے بنیادی لوازمہ فراہم کر دیا ہے۔ اس سلسلے میں ایرانی کلچرل سنٹر میں ڈاکٹر جاوید اقبال کی صدارت میں متعدد اجلاس ہوئے جن میں لاہور کے ممتاز اقبال شناس اور پاکستان ٹیلی ویژن کے نمائندے شریک ہوتے رہے۔ علامہ اقبال پر ٹیلی فلم کے لیے بنیادی مواد فراہم کرنے کے لیے ڈاکٹر خورشید رضوی، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی اور ڈاکٹر تحسین فراقی پر مشتمل ایک کمیٹی بنیادی لوازمہ کمیٹی تشکیل دی گئی جس نے محمد سہیل عمر ناظم اکادمی کے ساتھ مل کر اقبالیات پر کتب کا مطالعہ کیا اور حیات اقبال کے بارے میں مواد جمع کیا اس سلسلے میں سیالکوٹ کا بھی سفر کیا گیا۔ یہ بنیادی لوازمہ خانہ فرہنگ ایران کے سپرد کیا جا چکا ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال اور پروفیسر محمد منور نے بھی اس لوازمہ کو منظور کیا۔ فلم کے دوسرے مرحلے پر کام جاری ہے۔

اقبال اکادمی کی نئی مطبوعات

۹۹۔ ۱۹۹۷ء کے عرصے میں اقبال اکادمی پاکستان نے ۲۶ کتب شائع کیں۔ ان میں تیرہ اردو زبان میں سات انگریزی میں ایک عربی میں اور تین فارسی میں ایک سرلیک (روسی رسم خط) اور ایک پنجابی زبان میں شائع ہوئی۔

اردو کتب۔

۱۔ فلسفے کے جدید نظریات۔ ۲۔ اقبال چند نئے مباحث۔ ۳۔ اقبال اور بلوچستان۔ ۴۔ سفرنامہ اقبال۔ ۵۔ اقبال کی اردو نثر۔ ۶۔ اشاریہ اقبالیات۔ ۷۔ ارمغان حجاز۔ ۸۔ خطبات اقبال ایک نئے تناظر میں۔ ۹۔ زبور عجم۔ ۱۰۔ قرطاس اقبال۔ ۱۱۔ اقبال اور قرآن۔ ۱۲۔ اقبال کا فارسی کلام۔ ۱۳۔ حیات اقبال ۱۴۔ اقبال سنون کے آئینے میں۔

انگریزی کتب

۱۔ The Humanist

۲۔ Shikwah

۳۔ H. Purgstall

۴۔ That I May See and Tell

۵۔ Expostulation With Almeghty

۶۔ And Here the Twain did Meat

فارسی کتب ۔

۱۔ ہرچہ گوید دید گوید ۔ ۲۔ قطرہ اشکی بر تربت اقبال ۔ ۳۔ شرق و غرب در کلام اقبال

روسی ۔

۱۔ اقبال نامہ تاجک

عربی ۔

حیات اقبال

پنجابی

زبور عجم

جرائد و رسائل ۔ اقبال اکادمی نے گذشتہ دو سالوں میں تین اردو اور پانچ انگریزی رسائل شائع کئے ۔ اقبال ریویو اپریل ۹۷, اکتوبر ۹۷, اپریل ۹۸, اکتوبر ۹۸, اور اپریل ۹۹

اقبالیات جولائی ۹۷, اقبالیات جولائی ۹۸, اقبالیات جنوری ۹۹

اقبال بچوں کے لیے

بچوں کے لیے کلیات اقبال کا ایک خصوصی ایڈیشن مرتب کروایا گیا جس میں مشکل الفاظ کے مختصر معانی و تشریح درج ہوگی ۔ بچوں کے لیے اقبالیات کے موجودہ ذخیرے کا تجزیہ کیا جا رہا ہے اقبال ۔ بچوں کے لیے ایک کتاب لکھوانے کا منصوبہ مرتب ہو رہا ہے ۔

اکادمی کے نئے منصوبے

اقبال اکادمی پاکستان اقبالیات میں تحقیق کے لیے تیزی اور بہتری کے لیے سب سے پہلے علامہ اقبال کی شعری اور نثری تحریریں شائع کرنے پر توجہ دے رہی ہے ۔ نائب صدر اکادمی سینیٹر ڈاکٹر جاوید اقبال کی رہنمائی میں مندرجہ ذیل نئے منصوبے اشاعت کے لیے تیار کئے جا رہے ہیں ۔

۱۔ علامہ کے تمام اردو کے شعری مجموعوں پر مشتمل کلیات اقبال (اردو) کی اشاعت مکرر

۲۔ علامہ اقبال کے فارسی کلام کی کلیات اقبال (فارسی) کے عنوان سے اشاعت مکرر

۳۔ علامہ اقبال کے اردو کلیات کی حواشی اور فرہنگ کے ساتھ اشاعت

۴۔ علامہ اقبال کے فارسی کلیات کی حواشی اور فرہنگ کے ساتھ اشاعت

۵۔ کلیات باقیات اقبال (اردو) کی اشاعت

۶۔ کلیات باقیات اقبال (فارسی) کی اشاعت

۷۔ علامہ اقبال کے انگریزی تراجم پر مشتمل کلیات کی اشاعت

اس کے علاوہ اقبال پر اہم کتب کی اشاعت مثلاً تسہیل کلام اقبال (فارسی) اور اردو , کلیات کلام اقبال (عربی تراجم) اقبال اور گوئٹے , اقبال پر تاجکستان , مراکش , ملائشیا , ناروے , موریطانیہ اور ایران میں کانفرنسوں کی منصوبہ بندی۔ زندہ رود کی انگریزی , روسی بنگالی اور چینی زبان میں ٹرانسلیشن , اقبال کے شعری اور نثری کام کا ڈیٹابیس تیار کرنا اسی طرح ماہرین اقبالیات کا ڈیٹابیس

اقبال اکادمی پاکستان کے زیر اہتمام ملکی اور بین الملکی سطح پر علامہ پر لیکچر , مباحث اور انٹرویوز کا اہتمام کیا جائے گا۔ عطیات کتب و رسائل , علمی معاونت کے ملکی اور بین الاا لملکی سطح پر منصوبے۔

منصوبہ بندی , منصوبے اور تصورات

۱۔ اقبال اکادمی کے ریسرچ انوسٹیگیٹر احمد جاوید کلیات اقبال کی فرہنگ اور حواشی لکھ رہے ہیں بانگ درا کی فرہنگ اور حواشی مکمل کر چکے ہیں جبکہ بال جبریل بھی نصف سے آگے تک لکھی جا چکی ہے۔

۲۔ اقبالیات معارف کے نام سے سات جلدوں میں محمد سہیل عمر مرتب کر چکے ہیں اس میں دار المصنفین کے رسالے معارف میں اقبال پر شائع ہونے والے مقالات جمع کیے گئے ہیں۔ جن کا عرصہ ۱۹۰۰ء سے ۱۹۸۸ء کے عرصے پر محیط ہے۔

تراجم

۱۔ ڈاکٹر وحید عشرت نے علامہ اقبال کے انگریزی خطبات کا ترجمہ مکمل کیا جو قسط وار اقبالیات میں شائع ہو رہا ہے۔ اب تک چھ خطبے شائع ہو چکے ہیں۔

۲۔ محمد اصغر نیازی نے زندہ رود کی کتابیات اور حواشی کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔

۳۔ محمد اصغر نیازی ڈاکٹر این , میری شمل کے انگریزی مقالات کا اردو میں ترجمہ کر رہے ہیں

ترتیب و تدوین , اشاریہ سازی

۱۔ پروفیسر محمد منور کی کتاب Iqbal on Human Perfection کی تدوین محمد سہیل عمر نے کی۔

۲۔ تسہیل زبور عجم از ڈاکٹر محمد اقبال احمد کی پڑتال کا کام ڈاکٹر وحید عشرت نے کیا۔

۳۔ پروفیسر محمد منور کی کتاب قرطاس اقبال کی ترتیب، تدوین کا کام انور جاوید نے مکمل کیا۔ کتاب چھپ چکی ہے۔

۴۔ یاسمین رفیق کے اشاریہ کلام اقبال اردو کی پڑتال پروف خوانی اور اصلاح کا کام انور جاوید نے ایک سال سے زیادہ عرصے میں مکمل کیا۔

اقبال آرکائیوز پراجیکٹ

۱۔ علامہ اقبال کی تمام دستیاب تصاویر کو اکٹھا کیا گیا۔ ان کی سن وار ترتیب لگائی گئی اور کیپشن تیار کئے گئے یہ کام محمد سہیل عمر اور ڈاکٹر وحید عشرت نے کئی دن کی لگاتار محنت سے کیا جبکہ ان کو محفوظ کرنے کے لیے خصوصی کیٹلاگ بنوائے گئے ان کی سکیننگ اور ڈیٹا بیس میں تیاری کا کام محمد سہیل عمر نے کیا جسے اگلے سال میں مکمل کیا جائے گا۔

اقبال کے خطوط

علامہ اقبال کے خطوط اردو اور انگریزی کو جمع کرنے، مزید کی دریافت، درجہ بندی کیٹلاگ تیار کرنے اور ڈیٹا بیس میں محفوظ کرنے کا کام ۷۰ فیصد تک مکمل ہو چکا ہے باقی کام اگلے مالی سال میں مکمل ہو گا۔ محمد سہیل عمر اور اکرام چغتائی نے اس منصوبہ پر کام کیا۔

آڈیو کے منصوبے

محمد سہیل عمر صاحب نے کلیات اقبال (اردو) کے آڈیو کیسٹ کو اقبال اکادمی میں ویب سائٹ اور C.D میں تبدیل کیا نیز اسے DAT فارسٹ میں تیار کیا گیا ہے۔

خطوط، فوٹو گراف آرکائیوز

محمد سہیل عمر نے علامہ اقبال کی تمام دستیاب کتب کو سن وار اکٹھا کر کے انہیں محفوظ کرنے، اس کی کیٹلاگ تیار کرنے اور جملہ کوائف کو ڈیٹا بیس میں تبدیل کیا۔ ان کی سکیننگ بھی کی جائے گی۔ اسی طرح علامہ کے اردو، انگریزی خطوط، علامہ کی بیاضوں اور دیگر دستاویزات کو بھی ڈیٹا بیس میں محفوظ کیا گیا ہے۔

آڈیو آرکائیوز

محمد سہیل عمر اور ارشاد الجیب (منصرم اقبال اکادمی) نے اقبال اکادمی اور دوسرے اداروں کے آڈیو جمع کیے۔ محمد سہیل عمر نے ان کی کیٹلاگنگ، ان کو ڈیٹابیس میں تبدیل کرنے اور ویب میں لانے کا کام کیا۔

اقبال لائبریری کے ترقیاتی منصوبے

اقبال لائبریری کے لیے کثیرا للسان ڈیٹابیس تیار کیا جا رہا ہے۔ اکادمی کی لائبریری کے لیے مرکزی اور صوبائی حکومتوں اور دوسرے اداروں سے فنڈز حاصل کیے جا رہے ہیں۔ محدود مالی حالات کے باوجود اکادمی کے لیے کتب خریدیں گئیں اور نئے ریکس بنوائے گئے ونڈو بیس ڈیٹابیس برائے ریکارڈ، ماہرین اقبالیات کا ڈیٹابیس، ویب سائیٹ، فلم اور اقبال کے مقالات کو کمپیوٹر میں فیڈ کرنے کا منصوبہ تیار کیا جا رہا ہے۔

منصوبے۔ جو دوسرے اسکالرز کی مدد سے مکمل ہوئے۔

اقبال اکادمی پاکستان نے بعض نہایت اہم فنی نوعیت کے تحقیقی کاموں کے لیے دوسرے اسکالر حضرات سے بھی مدد لی

۱۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، کتابیات اقبال کے نئے ایڈیشن پر کام کر رہے ہیں

۲۔ ڈاکٹر تحسین فراقی نے اقبال نامہ حصہ اول و دوم کا متن تصحیح کے بعد دے دیا ہے اور وہ حواشی مکمل کر رہے ہیں

۳۔ محمد اکرام چغتائی اقبال آرکائیوز کا کام مکمل کر چکے ہیں

۴۔ محمد اکرام چغتائی اقبال اور گوئٹے کے منصوبے پر کام کر رہے ہیں

۵۔ ڈاکٹر صابر کلوروی نے کلیات باقیات اقبال کا کام مکمل کر دیا ہے۔

۶۔ پروفیسر سعید شیخ Development of Meta Physics in Persia کی تدوین کام کر رہے ہیں جیسا کہ انہوں خطبات کا کام کیا تھا

اقبال کے مسودات و مخطوطات

علامہ اقبال کے مسودات و مخطوطات اور دستاویزات انگریزی کو جمع کرنے، ان کو محفوظ کرنے ان کی درجہ بندی کیٹلاگنگ اور اشاریہ سازی و حواشی کا کام محمد سہیل عمر اور محمد اکرام چغتائی نے مکمل کیا ان کا ڈیٹابیس بھی تیار کیا جا رہا ہے ۵۰ فیصد کام مکمل ہے باقی اگلے مالی سال میں مکمل کیا ہو گا۔

دستاویزات و مقالات

علامہ اقبال کی بعض نادر دستاویزات مثلاً اسناد وغیرہ اور مقالات کو جمع کرنے ان کے کیٹلاگ تیار کرنے ، ان کی ۔سکیننگ اور انہیں ڈیٹابیس میں تبدیل کرنے کا کام محمد سہیل عمر نے کیا جبکہ محمد اکرام چغتائی نے معاونت کی ۔ اس کا بھی ۵۰ فیصد کام مکمل ہے باقی اگلے مالی سال میں مکمل ہو جائے گا۔

وڈیو آرکائیوز

علامہ اقبال پر بننے والی فلمیں ، ٹیلی فلم اور دستاویزی فلموں کو جمع کیا گیا یہ کام محمد سہیل عمر اور ارشاد الجیب نے کیا ان کو بھی ڈیٹابیس اور و یب میں تبدیل کیا گیا۔

آرکائیوز منصوبے

۱۔ اقبال آرکائیوز ۔ محمد اکرام چغتائی آرکائیوز کے منصوبے پر کام کر رہے ہیں ۔ اقبال اکادمی کی لائبریری سے اقبال آرکائیوز کا تمام کام مکمل کیا جائے گا۔ اس کی ۔سکیننگ کرائی جائے گی فوٹو کاپیاں تیار ہوں گی ۔ درجہ بندی اور کیٹلاگ تیار ہوگی۔

۲۔ اردو سائنس بورڈ میں موجود اقبال سے متعلق مواد کو جمع کیا جائے گا اور اس کی ۔سکیننگ درجہ بندی اور کیٹلاگ تیار ہوگی۔

۳۔ رفعت سلطانہ کے ذخیرے سے جو پنجاب پبلک لائبریری میں محفوظ ہے فوٹو کاپیاں حاصل کر کے ان کی بھی ۔سکیننگ ہوگی۔

۴۔ اقبال میوزیم جاوید منزل سے اس تمام مواد کو حاصل کر لیا گیا ہے جو وہاں موجود تھا اگلے مالی سال میں اس کی بھی درجہ بندی اور محفوظ کرنے کا کام ہوگا۔

۵۔ نیشنل میوزیم کراچی میں علامہ کے خطوط اور دوسری اشیا پر کام ہوگا

۶۔ اقبال منزل سیالکوٹ سے بھی علامہ اقبال آرکائیوز حاصل کی جا چکی ہیں۔

۷۔ اسلامیہ کالج سول لائنز میں علامہ کی کتب زیر مطالعہ کتب اور حواشی جو علامہ نے لکھے حاصل کیے جا رہے ہیں۔

ملٹی میڈیا منصوبے

۱۔ اقبالیات کے محققین کا ڈیٹابیس

اقبالیات کے محققین کا ایک جامع ونڈو بیس ڈیٹابیس ریکارڈ تیار کیا جا رہا ہے ۔ جس کا اولین نمونہ تیار کر لیا گیا ہے ۔ جبکہ اس کا اندراج اور درجہ بندی ہو رہی ہے ۔ محمد سہیل عمر کمپیوٹر کے ذریعے یہ کام سرانجام دے رہے ہیں۔

۲۔ ویب سائیٹ

الگ ذکر موجود ہے نگرانی محمد سہیل عمر

۳۔ اقبال پر ٹیلی فلم الگ ذکر کیا جا چکا ہے نگرانی محمد سہیل عمر

۴۔ کلیات اقبال ۔ علامہ اقبال کے خطبات پر استفسارات اور تحقیق کا پائیلٹ منصوبہ مکمل، نگرانی محمد سہیل عمر

۵۔ ویب سائیٹ حصہ دوم

اقبال اکادمی کے ویب سائیٹ پر متن، زبان، آواز، استفسارات وغیرہ کو منتقل کرنے کا کام کیا جا رہا ہے جو سن دو ہزار کے ابتدا میں مکمل ہو جائے گا۔

دوسرے اداروں کی اعانت سے تیار کیے گئے منصوبے

۱۔ کلیات اقبال ۔ بی سی سی آئی فاونڈیشن کے چار طلبا جن کا تعلق سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی سے ہے۔ وہ اقبال کے تمام کام کا ڈیٹا بیس تیار کر رہے ہیں محمد سہیل عمر کی معاونت اور رہنمائی انہیں حاصل ہے۔

۲۔ ایشیا کی نشاۃ ثانیہ کا منصوبہ

انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی ریسرچ نے ایشیا کی نشاۃ ثانیہ کے عنوان کے تحت ملائیشیا میں کئی انٹرنیشنل کانفرنس منعقد کیں جن میں ایک کانفرنس اقبال اکادمی پاکستان کے تعاون سے علامہ اقبال پر کانگرس منعقد ہوئی ۔ محمد سہیل عمر نے اس میں شرکت کی ۔ نمائش کتب علامہ کے خطوط، تصاویر اور کئی دستاویزات کی نمائش ہوئی ۔ مصور اقبال اسلم کمال کی پینٹنگز کی بھی اکادمی کے توسط سے نمائش ہوئی۔

۳۔ Poems Form Iqbal کی اشاعت

وکٹر کرنان کی کتاب Poems From Iqbal کی اشاعت کافی عرصہ سے ناپید تھی اب آکسفورڈ یونیورسٹی پریس کے تعاون سے شائع کی جا رہی ہے۔

۴۔ کتب اقبالیات کی مشترکہ طباعت

کراچی کے معروف ادارے فضلی سنز کے تعاون سے اکادمی کی اقبالیات پر کتب کا منصوبہ بنایا گیا ہے اور دونوں ادارے آپس میں معاہدہ کر چکے ہیں۔

۵۔ علامہ اقبال کی جملہ تخلیقات کی اشاعت کا منصوبہ

لاہور کے ایک ممتاز اشاعتی ادارے نقوش پریس کے تعاون سے اولین سطح پر علامہ اقبال کے اردو، فارسی، کلیات، باقیات اقبال، تراجم اور تحریریں، تقریریں بیانات اور دیگر مقالات شائع کرنے کا معاہدہ طے کیا گیا ہے۔

فروخت میں اضافہ

ساونڈ وزن شکاگو امریکہ کے تعاون سے امریکہ اور یورپ میں اقبال اکادمی کی کتب کی فروخت کا معاہدہ کیا گیا ہے۔ جو کامیابی سے چل رہا ہے۔

ویب سائیٹ فیرون

گولڈن جوبلی سیل اسلام آباد کے تعاون سے اقبال کی ویب سائیڈ کا کام مکمل کیا گیا۔

۸۔ اقبال پر ٹیلی فلم، کتب اور جرائد

لاہور کے ایرانی کلچر سنٹر (خانہ فرہنگ ایران لاہور) کے مالی اشتراک اور تعاون سے علامہ اقبال پر ٹیلی فلم کی تیاری کا ابتدائی مرحلہ مکمل ہو گیا ہے اس کے علاوہ فارسی کتب و رسائل کی اشاعت میں بھی معاونت جاری ہے۔ قطرہ اشکی بر تربت اقبال اور شرق و غرب در کلام اقبال شائع کی گئی ہے۔

۹۔ ابراہیم عزالدین اور اسلامی آرٹ

مراکش کے ایک ادارے الموسامات المراکشیہ کے تعاون سے مئی ۱۹۹۹ء میں ایک انٹرنیشنل کانفرنس کا مراکشیہ میں اہتمام کیا گیا۔

۱۰۔ ملا صدرا بین الاقوامی کانگرس

اقبال اکادمی پاکستان نے ایران کی فلسفہ اکادمی کی ملا صدرا بین الاقوامی کانگرس کے تہران میں انعقاد میں معاونت کی جو مئی ۱۹۹۹ء میں منعقد ہوئی اقبال اکادمی پاکستان سے نائب ناظم ڈاکٹر وحید عشرت نے شرکت کی اور مسلم نظریہ علم۔ صدرا اور اقبال کے فلسفے کے تناظر میں مقالہ لکھا۔

۱۱۔ ایشیا کی نشاۃ ثانیہ۔ جمال الدین افغانی کانفرنس

اقبال اکادمی پاکستان نے آئندہ منعقد کی جانے والی سید جمال الدین افغانی کانگرس کے لیے موضوعات اور کتابیات کی تیاری میں مدد کی جو سن ۲۰۰۰ء میں کوالالمپور ملائیشیا میں منعقد ہو گی۔

۱۲۔ ایشیا کی نشاۃ ثانیہ۔ رابندر ناتھ ٹیگور

اقبال اکادمی پاکستان نے ٹیگور اور اقبال پر کتابیات مرتب کر کے ملائیشیا کو فراہم کی

۱۳۔ عالمی بلال کانفرنس

انٹر نیشنل بلال فورم سن ۲۰۰۰ء میں حضرت سیدنا بلال پر ایک عالمی کانفرنس کا انعقاد کر رہا ہے اس کے لیے منصوبہ بندی اکادمی نے کر کے دی۔

۱۴۔ اقبالیات (ترکی) (تبادلہ)

اقبال اکادمی پاکستان نے اقبال ریویو ر اقبالیات نہ صرف اردو ,انگریزی, عربی اور فارسی میں شائع کیا بلکہ ترکی میں بھی اقبالیات شائع کیا۔ سائنس اینڈ آرٹ سوسائٹی استنبول ترکی کے تعاون سے اس کی تقسیم کا منصوبہ مرتب ہو رہا ہے

مختلف حضرات کی شخصی معاونت

۱۔ کلیات اقبال (اردو) کے بچوں کے لیے حواشی

جناب شفیق ناز کی مالی اعانت سے بچوں کے لیے کلیات اقبال (اردو) کے حواشی اور مشکل مقامات کی آسان تشریح کا کام مکمل کرایا گیا جو زیر اشاعت ہے۔

۲۔ اقبال اور قرآن کی اشاعت

محترم پروفیسر ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان (حیدر آباد, سندھ) کی مالی اعانت سے اس کا نیا ایڈیشن شائع کیا گیا۔

۳۔ جبرئیل ونگ (انگریزی) کی اشاعت

ڈاکٹر این ۔ میری شمل کی بین الاقوامی صدارتی اقبال ایوارڈ یافتہ کتاب کے نئے ایڈیشن کی اشاعت کے سلسلے میں جناب شفیق ناز سے معاونت حاصل کی گئی ہے۔

۴۔ بانگ درا کا انگریزی ترجمہ

محترم ڈاکٹر ایم اے کے خلیل (کینیڈا) نے بانگ درا کا انگریزی میں حواشی کے ساتھ ترجمہ کیا جسے ان کے ہی مالی تعاون سے اکادمی نے شائع اور فروخت کیا۔

۵۔ سفرنامہ اقبال

جناب حمزہ فاروقی (کراچی) اقبال اکادمی پاکستان کے تاحیات رکن کی کتاب سفرنامہ اقبال ان کے مالی تعاون سے شائع ہوئی

۶۔ اقبال اور بلوچستان

ڈاکٹر انعام الحق کوثر صاحب (کوئٹہ) کے مالی تعاون سے ان کی کتاب اقبال اور بلوچستان کا نیا ایڈیشن شائع ہوا۔ ڈاکٹر کوثر صاحب بھی اکادمی کے تاحیات رکن ہیں۔

آئندہ کی منصوبہ بندی

۱۔ اقبال اکادمی پاکستان مستقبل میں اپنے ۲۸ نئے منصوبوں کو ترتیب دے رہی ہے۔

۲۔ ۳۵ کے قریب منصوبے ابھی اپنی ابتدائی سطح پر مرتب ہو رہے ہیں۔

بیرون اکادمی سرگرمیاں

۳۔ گیارہ عالمی کانفرنسوں کا انعقاد

۴۔ سات قومی سطح پر کانفرنسوں اور سیمیناروں کا انعقاد

۵۔ چین، انڈونیشیا، کینیڈا، تاجکستان، یورپ، مصر، بلجیم، ترکمانستان، بنگلہ دیش، ہنگری اور کرغستان میں منصوبے

۶۔ بیس بین الاقوامی نمائشیں اور سولہ قومی نمائشیں منعقد کی گئیں جن میں

۱۔ اکادمی کی کتب کی نمائش

۲۔ اقبال اکادمی کے جرائد کی نمائش

۳۔ علامہ اقبال کی کتب کے قومی اور دوسری بین الاقوامی زبانوں میں تراجم

۴۔ علامہ اقبال کی بیاضیں، کتب، مخطوطات اور دستاویزات اور علامہ کی کتب کے اولین ایڈیشن رکھے گئے۔

۵۔ علامہ اقبال کے انگریزی اور اردو اصل خطوط رکھے گئے۔

۶۔ علامہ اقبال کی تصاویر کی نمائش

۷۔ اسلم کمال کی پینٹنگ اور اشعار کی تشریحات پر مبنی چیزوں کی نمائش۔

۸۔ کلام اقبال کے آڈیو کیسٹ اور وڈیو کیسٹوں کی نمائش۔

تحقیقی رہنمائی

۱۔ بین الاقوامی سطح کے تین محققین کو سہولتیں فراہم کی گئیں اور علمی معاونت فراہم کی گئی۔

۲۔ ۷۴ افراد کو پی ایچ ڈی، ایم فل (اقبالیات) اور ایم اے کی سطح پر موضوعات کے انتخاب، مقالہ کے خاکوں کی تیاری اور تحقیق میں رہنمائی

۳۔ ۴۸۳۔ افراد نے اکادمی کے شعبہ ادبیات سے تحقیق میں رہنمائی حاصل کی۔

استفسارات

۱۔ شعبہ ادبیات کی طرف سے علامہ اقبال کے اشعار، فلسفے اور دیگر علمی موضوعات پر پانچ ہزار استفسارات کے جوابات دیے گئے۔

۲۔ دوسرے ممالک اور اندرون ملک اہل تحقیق اور لائبریریوں کو عطیات کتب و رسائل۔ کیسٹ، تصاویر، مقالات اور کتب کی فوٹو کاپیاں بہت بڑی تعداد میں فراہم کی گئیں۔

اقبال اکادمی پاکستان سے دوسرے ممالک کے اداروں کا الحاق

۱۔ اقبال اکادمی کینیڈا نے اقبال اکادمی پاکستان سے الحاق کیا

۲۔ اقبال سوسائٹی تاجکستان نے اپنے قیام کے ساتھ ہی اقبال اکادمی پاکستان سے الحاق کیا۔

مالی معاونت

اپنے محدود وسائل کی بنا پر اقبال اکادمی پاکستان کسی سکالر کو مالی اعانت فراہم نہ کر سکی البتہ چیئرمین سینٹر جناب وسیم سجاد کی طرف سے فراہم کردہ گرانٹ سے پروفیسر ایوب صابر کو ان کے تحقیقی کام اور دورہ برطانیہ کے لیے رقم فراہم کی گئی۔

اکادمی کی رکنیت

۱۔ ۱۱۳ اہل علم حضرات نے اقبال اکادمی پاکستان کی تاحیات رکنیت حاصل کی۔

۲۔ اٹھارہ افراد نے سالانہ رکنیت حاصل کرنے کا اعزاز پایا۔

مہمانوں کی پذیرائی

پاکستان اور بیرون ملک سے سو سے زائد حضرات اکادمی تشریف لائے اور انہوں نے رابطے کی خواہش کا اظہار کیا انہیں کتب اور رسائل عطیہ کئے گئے۔

اقبال لائبریری کی خدمات

۱۔ اقبالیات اور دیگر عصری مسائل پر اخبارات و رسائل سے تراشہ جات

۲۔ مختلف موضوعات پر کتابیات

۳۔ ریڈر انفرمیشن سروس

۴۔ لائبریری آٹومیشن

۵۔ مختلف موضوعات پر اشاریوں اور فہرستوں کی تیاری

۶۔ مطالعہ کے لیے سکالروں کو کتب و رسائل کی فراہمی برائے مطالعہ

۷۔ ملکی و غیر ملکی اداروں اور افراد کو بنیادی تحقیقی مواد کی فراہمی

۸۔ خط و کتابت

۹۔ تبادلہ کتب و رسائل

۱۰۔ نئی کتب کی خرید

۱۱۔ کلپنگ سروس

۱۲۔ مختلف رسائل اور اخبارات سے اقبال پر مضامین اکٹھے کرنا

۱۳۔ دوسری لائبریری سے ادھار کتب و رسائل منگوانا

۱۴۔ دوسرے ٹیکنیکل کے کام جو ناظم صاحب یا نائب ناظم (ادبیات) کی طرف سے تحقیقی ضرورت کے تحت نکل آئیں۔

اکادمی کی کتب کی فروخت

۱۔ ناظم صاحب نے اکادمی کی کتب کی فروخت بڑھانے کے لیے سیل پروموشن کمیٹی قائم کی جن میں ڈاکٹر وحید عشرت، محمد رشید اور مختار احمد شامل تھے۔ جنھوں نے بازار سے سروے کر کے اکادمی کی سیل بڑھانے کے لیے تجاویز دیں۔

۲۔ مختلف مواقع اور مقامات پر اکادمی کی کتب کی فروخت کے لیے سٹال لگائے گئے ارشاد المجیب اور سید شوکت علی کی نگرانی میں عملے نے بہت محنت کی۔

۳۔ ان اقدامات کے نتیجے میں ۹ لاکھ اٹھائیس ہزار دو سو ستاسٹھ روپے کی ریکارڈ سیل ہوئی جو اس سے قبل کبھی نہ ہوئی تھی۔ ناظم، نائب ناظم (ادبیات) کی اپنی ذاتی علمی و ادبی سرگرمیوں کی ایک مفصل روداد ہے جو انھوں نے ملکی، غیر ملکی کانفرنسوں میں مقالات پیش کرنے اور لیکچر دینے اور ملکی رسائل میں مقالات شائع کرنے کی صورت میں انجام دیں اور قومی اور بین الاقوامی سطح پر اکادمی کی نمائندگی کی۔

اقبال اکادمی کی مجلس حاکمہ کے دو اراکین کا انتخاب

اقبال اکادمی کی مجلس حاکمہ کے دو اراکین کا انتخاب اقبال اکادمی کے تاحیات اراکین میں سے ہوتا ہے جو تین سال کے لیے بر بنائے انتخاب رکن قرار پاتے ہیں۔ سال ۱۵ اگست ۱۹۹۹ء سے

اقبال اکادمی پاکستان کی مجلس حاکمہ کے انتخاب کے نتیجے میں ممتاز محقق، استاد، مقتدرہ قومی زبان کے سابق صدر نشین اور سابق ناظم اقبال اکادمی ڈاکٹر وحید قریشی اور جامعہ پنجاب شعبہ اردو کے ایسوسی ایٹ پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی منتخب ہوئے جو ممتاز ماہر اقبالیات بھی ہیں۔ مقابلہ میں چیف جسٹس (ر) سردار محمد اقبال، پروفیسر محمد منور اور ڈاکٹر محمد معروف نے بھی حصہ لیا۔ تینوں موخر الذکر حضرات اقبال اکادمی کی مجلس حاکمہ کے رکن رہ چکے ہیں ان میں چیف جسٹس (ر) سردار محمد اقبال اور پروفیسر محمد منور کی فروغ اقبالیات میں خدمات یادگار ہیں۔

اقبال کے اردو کلام کی تسہیل

شعر اقبال کی تفہیم میں سہولت پیدا کرنے کے لیے اکیڈمی ان کے تمام فارسی مجموعوں کی تسہیل کروا چکی ہے۔ اس منصوبے کا اگلا مرحلہ یہ ہے کہ علامہ کے اردو کلام کو بھی ایسے قارئین کے لیے سہل کر دیا جائے جو شاعری کا عمومی ذوق تو رکھتے ہیں مگر اس کی فکری، جمالیاتی اور فنی جہتوں کو گرفت میں لینے کی استعداد سے پوری طرح بہرہ مند نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ اقبال کی شاعری کی مخصوص حیثیت کا یہ تقاضا بھی ہے کہ اسے ان لوگوں تک بھی پہنچایا جائے جو شعر سے ذوقی تعلق رکھتے ہیں نہ ذہنی۔ شعر فہمی کے لیے درکار ایک خاص طرز احساس اور ذہنیت کے فقدان کے باوجود، عام لوگوں میں ان مقاصد کے لیے ایک ذہنی اور جذباتی قبولیت بہر حال پائی جاتی ہے، جن کی نشان دہی اور حصول کے لیے علامہ نے شاعری سے بھی کام لیا تھا۔ تسہیل میں ان دونوں طبقات کے حدود اور ضروریات کو نظر میں رکھنا ہو گا۔ مزید براں یہ بھی ضروری ہے کہ تسہیل کا ایسا اسلوب تلاش کیا جائے جو شعر کا مطلب بھی سمجھا دے اور اس کے تخلیقی محاسن کو بھی جہاں تک ممکن ہو، منکشف کر دے۔ یعنی معنی بھی واضح ہو جائیں اور اظہار کا حسن بھی پوشیدہ نہ رہے۔ اس سلسلے میں ہمارے پیش نظر یہ ہے کہ:

۱۔ اقبال کے پورے کلام کو اس کے معنوی حدود میں رہتے ہوئے تخلیقی نثر میں ڈھال دیا جائے تاکہ پڑھنے والوں کو ان کی شاعرانہ عظمت کا بھی کسی قدر ادراک ہو جائے۔ کیونکہ اس شاعری کا بڑا حصہ جس پیغام پر مشتمل ہے، وہ محض دماغ کے لیے نہیں ہے، اس کا اصلی مخاطب دل ہے جو کلام کے حسن اور جذبے کی حرارت سے متاثر ہوتا ہے لہذا تسہیل کے اس انداز سے کلام اقبال کی حقیقی تاثیر کا دروازہ کسی حد تک کھل جائے گا جو یقینا" ایک بڑی کامیابی ہو گی۔

۲۔ مشکل الفاظ، اصطلاحات، تلمیحات وغیرہ کو نہایت اختصار اور

سادگی کے ساتھ کھولا جائے گا ۔ اس کے لیے تسہیل ہی کے صفحے پر ایک الگ کالم بنایا جائے گا ۔

شیکسپیئر

شفق صبح کو دریا کا خرام آئینہ
نغمہ شام کو خاموشی شام آئینہ
برگ گل آئنہ عارض زیبائے بہار
شاہد مے کے لیے حجلہ جام آئینہ
حسن آئینہ حق اور دل آئینہ حسن
دل انساں کو ترا حسن کلام آئینہ
ہے ترے فکر فلک رس سے کمال ہستی
کیا تری فطرت روشن تھی مآل ہستی
حفظ اسرار کا فطرت کو ہے سودا ایسا
رازداں پھر نہ کرے گی کوئی پیدا ایسا

☆

فرہنگ

۱ ۔ **شیکسپیئر** : (۱۵۶۴ ۔ ۱۶۱۶) ملکہ الزبتھ کے دور کا انگریزی شاعر اور ڈراما نگار ۔ یہ بات دنیائے ادب میں عقیدہ بن چکی ہے کہ شیکسپئر تاریخ انسانی کا سب سے بڑا شاعر اور ڈراما نگار ہے ۔۔۔ ۲ ۔ **شفق صبح** : سورج نکلنے سے ذرا پہلے افق پر نمودار ہونے والی سرخی ۳ ۔ **آئنہ عارض زیبائے بہار** : بہار کے حسین رخسار کا آئینہ [آئنہ + عارض ۔ رخسار + زیبا : خوب صورت + بہار] ۴ ۔ **شاہد مے** : حسین محبوب ایسی شراب [شاہد : حسین ' محبوب + مے] ۵ ۔ **حجلہ جام** : دلھن کے کمرے کی طرح سجا ہوا اور رنگین پیالہ ' جام شراب ' جام کو دلھن کے اطاق سے تشبیہ دے کر گویا شراب کو دلھن کہا گیا ہے ۔ جس طرح دلھن سرخ جوڑے میں لپٹی ہوئی ہے اسی طرح شراب کا رنگ بھی روایتی طور پر سرخ ہوتا ہے ۔ ۶ ۔ **فکر فلک رس** : آسمان تک رسائی رکھنے والی فکر [فکر + فلک + رس ۔ رسندہ کا مخفف ' پہنچنے والی] ۷ ۔ **مآل ہستی** : ہستی کا آخری ثمر ' وجود کی انتہا ۔ ۸ ۔ **دیدۂ دیدار طلب** : دیدار کی طالب آنکھ [دیدہ +

دیدار + طلب : طلبندہ کا مخفف ' طلب کرنے والا] ۹ ۔ تاب خورشید ۔ سورج کی چمک ۔
۱۰ ۔ ہستی : ذات 'حقیقی شخصیت ۔۱۱ ۔ مستور : پوشیدہ ' مخفی ۱۲ ۔ حفظ اسرار : رازوں کی حفاظت '
حقائق کی نگہبانی ۔ ۱۳ ۔ فطرت : قدرت جس نے کائنات اور اس کے اسرار کو تخلیق کیا ہے

☆

دریا کا دھیما دھیما بہاؤ
آئینہ بنا ہوا ہے صبح دم آسمان کے دھندلے سے کناروں سے پھوٹتی ہوئی سرخی کا
شام کے ساتھ ساتھ پھیلتی ہوئی خاموشی
اس نغمے کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہے جو کہیں اور نہیں '
خود شام کے گہراؤ میں گونج رہا ہے
پھول کی پتی
رنگینی کی چھوٹ سے روشن
آرسی دکھا رہی ہے بہار کو
بلور کا منقش پیالہ
سرخ شراب کے لیے ایسا ہے جیسے دلھن کے لیے آراستہ اطاق
اس پیالے سے شراب کا حسن جھلک رہا ہے ' چھلک رہا ہے
حسن 'حق کا آئینہ ہے اور دل ' حسن کا
خود دل کو بھی اپنی رونمائی کے لیے ایک آئینہ درکار تھا
سو وہ تیرے کلام کی صورت میں فراہم ہو گیا
یعنی حق نے حسن میں ' حسن نے دل میں اور دل نے تیرے کلام میں اپنا اظہار کیا
یوں تیرا تخیل جو بلندی کی انتہا کو چھو لیتا ہے
ہستی کی تکمیل کرتا ہے
اس کی حقیقت اور جمال کے اظہار میں جو ادھورا پن رہ گیا تھا ' اس کا ازالہ کرتا ہے
لگتا ہے کہ تیری فطرت ' وجود کے درخت کا وہ پھل تھی جس کے بعد اس پر کوئی اور ثمر نہیں آتا

شام اقبال
اقبال اکیڈمی کینیڈا کے زیر اہتمام
ایک یادگار اور پر وقار تقریب

گیارہ جون کو رماوا ہوٹل ٹورانٹو، کینیڈا میں علامہ اقبال کے حوالے سے "شام اقبال" کا انعقاد کیا گیا۔ اقبال اکیڈمی کینیڈا کے زیر اہتمام اس تقریب میں مقررین کا انتخاب، تقاریر کا اعلیٰ علمی معیار، علامہ اقبال کی تصاویر و نادر خطوط اور مسودات کی نمائش اور عمدہ ڈنر نے اقبال کے پرستاروں کو تقریب کے آغاز سے انجام تک فکر اقبال کے سحر سے سرشار کیے رکھا۔

تلاوت کلام پاک اور ترجمہ کے بعد اکیڈمی کے ڈائریکٹر جناب محی الدین ملک نے "شام اقبال" کا پس منظر بیان کرتے ہوئے کہا کہ آج کی یہ تقریب ستر کی دہائی سے شروع ہونے والی ان تقاریب کا ہی ایک تسلسل ہے جو اقبال کے پرستار کسی نہ کسی پیمانے پر مناتے آتے ہیں۔ انہوں نے خصوصی طور پر اس پہلی اور باقاعدہ "شام اقبال" کا ذکر کیا جو ۱۹۷۱ء میں جناب مولا دینا صاحب کی زیر صدارت منائی گئی تھی اور جسے حقیقتاً "کینیڈا میں "اقبالیات" کی تمام تر سرگرمیوں کا نقطہ آغاز کہنا چاہیے۔

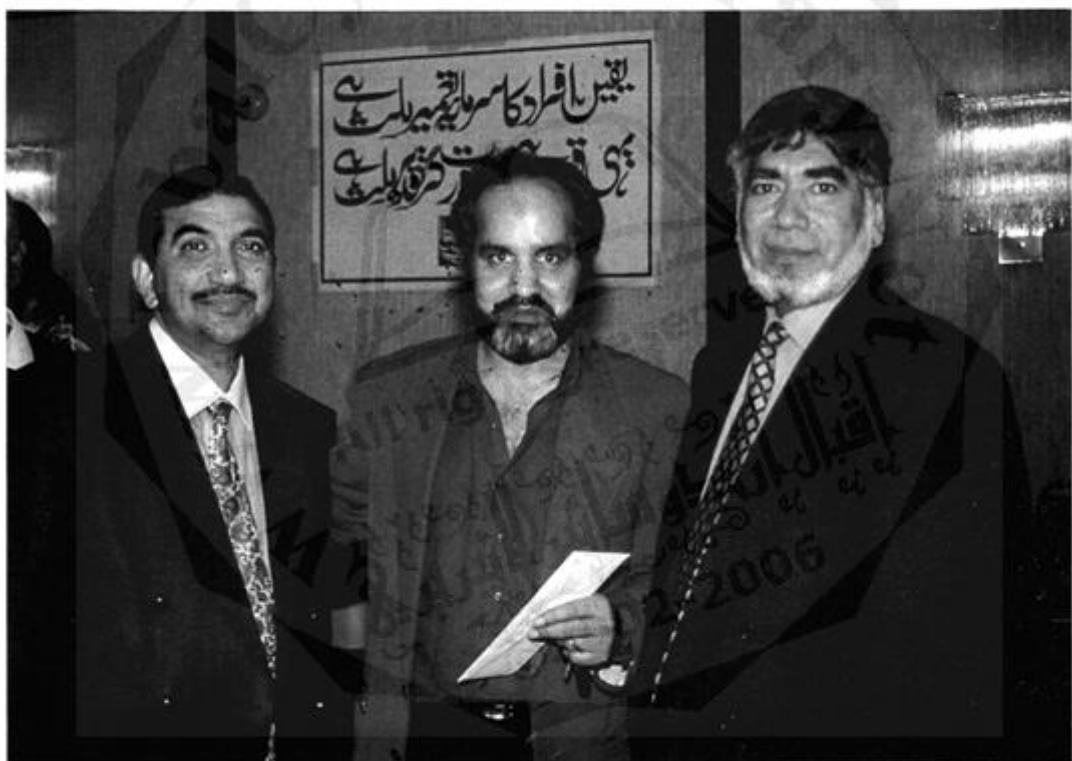
ان بتدائی کلمات کے بعد موقر انگریزی میگزین کریسنٹ انٹرنیشنل کے مدیر جناب ظفر بنگش کو تقریب کی باقاعدہ نظامت کی دعوت دی گئی۔ جناب ظفر بنگش نے پروگرام کا آغاز صدر پاکستان جناب محمد رفیق تارڑ کے پیغام سے کیا۔ صدر پاکستان نے اپنے پیغام میں تقریب کے منتظمین کو مبارک دیتے ہوئے اس امید کا اظہار کیا کہ اقبال اکیڈمی کینیڈا کے ذمہ دار اپنی کوششوں سے اقبال کے آفاقی پیغام کو جغرافیائی اور لسانی حدود سے نکال کر بین الاقوامی سطح تک پہنچانے کی کوششوں میں اپنا بھرپور کردار ادا کریں گے۔

صدر پاکستان کے پیغام کے بعد تقریب کی پہلی مہمان مقرر پروفیسر شیلا میکڈونا کو خطاب کی دعوت دی گئی پروفیسر میکڈونا کنکوڈیا یونیورسٹی مانٹریال میں مذہبیات کے شعبہ کی سربراہ ہیں اور بین المذاہب علوم میں عالمی شہرت کی حامل ہیں۔ اسلام اور اسلام ہی کے حوالے سے علامہ اقبال کی شاعری اور فکر پر ان کے لیکچر اور کتابیں علمی حلقوں میں ایک خاص مقام رکھتی ہیں۔

محترمہ شیلا میکڈونا نے علامہ اقبال کی فکری جہات کا احاطہ کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کا مطالعہ صرف شاعری اور فلسفہ تک ہی محدود نہیں بلکہ تمام تر مغربی اسلامی اور دیگر علوم کے گہرے مطالعے نے اقبال کی فکر کو وہ وسعت بخشی ہے جس کی بنیاد پر اقبال مشہور مغربی اور اسلامی مفکرین کی

اقبال اکیڈمی کینیڈا کے زیر اہتمام شام اقبال

پروفیسر مستنصر میر، محمد سہیل عمر، شیلا میکڈونا اور ظفر بنگش لیکچر دے رہے ہیں

تقریب کے شرکا

اقبال اکیڈمی کینیڈا کے ڈائریکٹرز صاحبان غلام محی الدین ، سید سجاد حیدر اور افتخار
آرائیں قونصل جنزل پاکستان کینیڈا

صف میں نمایاں نظر آتے ہیں ۔ محترمہ نے خصوصی طور پر اقبال کی تعلیمات کے آفاقی پہلو کا ذکر کرتے ہوئے واضح کیا کہ اس کی بنیاد اقبال کی علمی جستجو میں وہ خاص نظم ہے جو جدید مغربی مفکرین کے لیے مثالی مقام رکھتا ہے ۔ پروفیسر میکڈونا کی پر مغز و فکر انگیز تقریر کے بعد نماز مغرب کا وقفہ ہوا اسی وقفہ کے دوران حاضرین کو نمائش دیکھنے کا موقع ملا۔

جناب محمد سہیل عمر ڈائریکٹر اقبال اکادمی پاکستان نے , جو ۲۴ گھنٹے کے طویل سفر کے بعد ایر پورٹ سے سیدھے پروگرام میں پہنچے تھے , مختلف ممالک میں اقبالیات کی نمائش کے منتظم کی حیثیت سے اپنے تجربات کو بروئے کار لاتے ہوئے تنگی وقت کے باوجود نمائش گاہ کو قابل نمائش بنا دیا ۔ نمائش میں علامہ اقبال کے خطوط , ہاتھ سے لکھے ہوئے مسودات اور کلیات اقبال کے نایاب نسخے شائقین کی توجہ کا خصوصی مرکز بنے رہے ۔ ایک دیوار پر علامہ کی زندگی کے مختلف ادوار کی تصاویر آویزاں تھیں ۔ پرستاروں کے لیے تصاویر کی زبانی علامہ کی نوجوانی سے بڑھاپے کا سفر ایک عجیب تاثر کا حامل رہا نمائش میں علامہ اقبال کے کلام کے مختلف ممالک میں ہونے والے مختلف زبانوں میں تراجم علامہ کی عالمی حیثیت کے اعتراف کا منہ بولتا ثبوت تھے ۔

نماز مغرب , نمائش اور پر تکلف ڈنر کے وقفہ کے بعد پروگرام کے دوسرے دور کا آغاز اسلامی جمہوریہ ایران کے رہبر آیت اللہ سید علی خامنہ ای کے پیغام سے ہوا ۔ ایران کے قائد اعلیٰ نے علامہ اقبال کو خراج تحسین پیش کرتے ہوئے کہا کہ ایرانی قوم نے اقبال کو اپنا شاعر سمجھتے ہوئے اور ان کے فلسفہ خودی کو اپناتے ہوئے غیروں کی ذہنی اور فکری غلامی سے آزادی حاصل کی اگر ملت اسلامیہ اپنی زبوں حالی سے نجات چاہتی ہے تو اسے اقبال کے پیغام اور فکر کو اپنانا ہو گا ۔ آیت اللہ علی خامنہ ای کے پیغام کے بعد ترکی کے سفیر جناب احران اوگت اور ایرانی سفیر جناب محمد عادلی کے پیغامات بھی پڑھ کر سنائے گئے ۔

برادر اسلامی ممالک کے زعماء کے پیغامات کے بعد پروفیسر مستنصر میر صاحب کو تقریر کی دعوت دی گئی , پروفیسر صاحب کا تعلق پاکستان سے ہے ۔ انہوں نے مشی گن یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کرنے کے بعد عملی زندگی کا آغاز اسی یونیورسٹی میں پڑھانے سے کیا اور آج کل ینگ ٹاون یونیورسٹی اوہائیو میں فلسفہ اور مذہبی تعلیم کے شعبہ کے سربراہ ہیں ۔ پروفیسر میر صاحب کی اردو انگریزی فارسی اور عربی زبانوں میں اعلیٰ پائے کی مہارت کا ثبوت قرآنی علوم اور اقبال پر ان کے مضامین اور کتابیں ہیں جو اسلامی اور مغربی علمی حلقوں میں ایک خاص مقام رکھتی ہیں ۔ انہوں نے علامہ اقبال کی شاعری اور فکر کے پانچ بنیادی ستونوں کے طور پر اقبال کی پانچ مختلف نظموں کا حوالہ دیتے ہوئے فکر اقبال کے تسلسل کی وضاحت کی ۔ پروفیسر میر صاحب کی وجیہہ شخصیت , پاٹ دار آواز اور خیالات اور افکار کی روانی نے حاضرین پر گویا سحر طاری کئے رکھا۔

پروفیسر میر صاحب کی تقریر کے بعد تقریب کے آخری مہمان مقرر محمد سہیل عمر صاحب کو خطاب کی دعوت دی گئی ۔ محمد سہیل عمر صاحب علم ظاہر کے ساتھ باطن کی خوبیوں سے بھی آراستہ ہیں اور کم عمری کے باوجود اقبال اکادمی پاکستان کے ڈائرکٹر کے اعزاز کے ساتھ ساتھ اسلام اور فلسفہ و تصوف کے حوالے سے بھی ایک معتبر پس منظر رکھتے ہیں ۔ چوبیس گھنٹوں کے طویل ہوائی سفر کے بعد ایر پورٹ سے سیدھا ہوٹل پہنچنے اور پھر نمائش کے تمام تر انتظام کے باوجود انہوں نے جس استقامت اور مقصد سفر سے خلوص کا جو ثبوت دیا وہ اپنی مثال آپ ہے محمد سہیل عمر صاحب نے حاضرین کی غالب اکثریت کی سہولت کو ملحوظ رکھتے ہوئے مختصر تمہیدی گفتگو انگریزی میں کرنے کے بعد اردو میں خطاب کیا اور اقبال اکادمی پاکستان کی داستان ماضی ، عرض حال اور مستقبل کے عزائم کے بارے میں تفصیلی روشنی ڈالی ۔ انہوں نے بڑی دل سوزی سے مختلف پاکستانی حکومتوں کے رویوں کی نشاندھی کرتے ہوئے واضح طور پر کہا کہ اگرچہ اقبال اکادمی پاکستان ایک سرکاری ادارہ ہے اور صدر پاکستان اس کے سرپرست اعلیٰ ہیں لیکن فکر اقبال کی ترویج محبان اقبال کے خلوص کی ہی مرہون منت رہی ہے ۔

تقریب کے آخر میں ناظم تقریب جناب ظفر بنگش نے حاضرین کی دلچسپی اور نظم و ضبط کا شکریہ ادا کیا اور اقبال اکیڈمی کینیڈا کے ذمہ داران جناب ابرار خان ، محی الدین ملک ، ایوب قریشی ، افتخار حیدر ، اشفاق حسین ، صولت جعفری اور مرتضیٰ حیدر کا عموی اور اقبال اکیڈمی کینیڈا کے صدر جناب سجاد حیدر کی انتھک محنت کا خصوصی طور پر شکریہ ادا کیا جنکی محنت سے یہ باوقار اور یادگار تقریب انجام پائی ۔ جناب ظفر بنگش نے حق بہ حقدار رسید کے مصداق حاضرین پر واضح کیا کہ تقریب کا ناظم ہونے کے باوجود تقریب یا تنظیم سے ان کا تعلق صرف اقبال کے پرستار کی حد تک ہے اور اس پروقار اور اپنی نوعیت کی بے مثال تقریب کی تمام تر کامیابی کا اعزاز اقبال اکیڈمی کینیڈا کو جاتا ہے جس کے صدر جناب سجاد حیدر نے اتنے بڑے پیانے پر پروگرام کا بیڑا اٹھانے کے بعد اپنے ساتھیوں کی مختلف النوع بنیاد پر غیر حاضری کے باوجود تقریباً ایک ماہ کی ہمہ وقت محنت سے ناممکن کو ممکن کر دکھایا ۔

کینیڈا میں اقبال اکادمی کا قیام

کچھ عوامل ایسے ہیں جو دنیا بھر کے مسلمانوں کو ہمیشہ آپس میں جوڑے رکھتے ہیں ۔ حالانکہ ان کی زبان ، رنگ ، نسل اور رسم و رواج اور تہذیب و تمدن ایک دوسرے سے مختلف ہیں ۔ یہ بات معجزے سے کم نہیں اس کے باوجود مسلمان اپنی وحدت کے لیے کوئی نہ کوئی پلیٹ فارم بنالیتے ہیں علامہ اقبال بھی ایک نہایت مضبوط رشتہ ہے جس سے دنیا بھر کے مسلمان اپنے اندر حرارت پاتے ہیں اور ایک وحدت میں پروئے جاسکتے ہیں ۔

کینیڈا میں اردو اور فارسی شناس لوگ بھی اس سلسلے میں ایک دوسرے سے مختلف اور اجنبی نہیں ۔ کینیڈا میں اردو جاننے والے برصغیر کے لوگ اور فارسی شناس ایران ، افغانستان ، تاجکستان اور وسطی ایشیائی ریاستوں کے لوگ آپس میں مل جل کر علامہ اقبال کی تخلیقات سے استفادہ کرتے ہیں ۔ مختلف اجلاسوں اور نشستوں میں انفرادی اور اجتماعی سطح پر علامہ اقبال کے فکر و کلام سے اپنے ذہنوں کو جلا بخشتے ہیں ۔

اپنی شاندار روایات کو جاری رکھتے ہوئے محبان اقبال نے ایک تنظیم بنائی ہے تاکہ وہ علامہ اقبال کے فلسفے اور نظریات کی ترویج کر سکیں اور علامہ کی شاعری سے مسلم اور دوسرے اہل علم و دانش کو مستفید کریں ۔ اس کام میں انہیں پاکستان کے معروف اقبال شناس اور سابق ناظم اقبال اکادمی پاکستان پروفیسر مرزا محمد منور کی رہنمائی حاصل رہی ہے ۔ اقبال اکادمی پاکستان کے ناظم محمد سہیل عمر کی ہر طرح کی معاونت اور سرپرستی سے اقبال اکادمی کینیڈا کی تشکیل نومبر ۱۹۹۸ء میں ٹورنٹو میں ہوئی ۔ اقبال اکادمی کینیڈا کا اقبال اکادمی پاکستان سے الحاق کیا گیا جس طرح اقبال اکادمی انگلینڈ ، اقبال اکادمی ایران ، اقبال فاونڈیشن یورپ اور اقبال اکادمی ناروے کا الحاق قبل ازیں ہو چکا ہے ۔ اقبال اکادمی پاکستان کے سرپرست صدر پاکستان ہوتے ہیں ۔

اقبال اکادمی کینیڈا اس سلسلے میں بڑی متحرک ہے کہ علامہ اقبال کا پیغام ہر مسلمان تک پہنچے ۔ یہ علامہ اقبال کے کلام کی آفاقیت ہے جس کی بنا پر وہ اپنے ملک کی حدود پار کر کے پوری دنیا میں پھیل رہا ہے اور ہر مسلمان کے لیے ان کے پاس ایک پیغام ہے ۔ اقبال اکادمی کینیڈا اس بات کو یقینی بنائے گی کہ کینیڈا میں رہنے والے ہر شخص کی علامہ اقبال کے فکر و کلام تک رسائی ممکن ہو ۔

اقبال اکادمی کینیڈا نے اپنے مقاصد کے حصول کے لیے متعدد منصوبے مرتب کئے ہیں ۔ علامہ اقبال کی فکریات کے فروغ کے لیے قومی اور بین الاقوامی سطح پر مستقل بنیاد پر سیمینار منعقد ہوتے رہیں گے ۔ ماہرین اقبالیات ان سیمیناروں کے ذریعے اپنے افکار و نظریات کا اظہار کر سکیں گے ۔ اقبال سے محبت رکھنے والوں کو مطالعہ اقبال کے نام پر مل بیٹھنے کا موقع ملتا رہے گا ۔

اقبال اکادمی کینیڈا اس سلسلے میں نوجوان نسل کو خصوصی ترغیب دے گی تاکہ وہ علامہ اقبال کے عظیم کلام سے روشناس ہو سکیں ۔ اس سلسلے میں سیمیناروں اور اجلاسوں کے علاوہ کینیڈا کی یونیورسٹیوں اور دوسرے علمی اداروں سے بھی رابطہ کیا جائے گا خاص طور پر ٹورنٹو کی عظیم یونیورسٹی پر توجہ دی جائے گی تاکہ وہاں اقبالیات کا فروغ ہو سکے ۔ کیونکہ اس طریقے سے اقبال اکادمی کینیڈا نئی نسل اور طلبا تک رسائی حاصل کر سکے گی اور طلبا علامہ اقبال کی تعلیمات سے آگاہی حاصل کر سکیں گے ۔

اقبال اکادمی کینیڈا نے ٹورنٹو میں اپنے مرکزی دفتر میں ایک لائبریری پہلے ہی قائم کر دی ہے ۔ اس لائبریری میں اردو، فارسی اور انگریزی میں کتب موجود ہیں اقبال اکادمی کینیڈا نئی نسل تک علامہ اقبال کی تعلیمات پہنچانے کی ضرورت سے پوری طرح آگاہ ہے ۔

اقبال اکادمی کینیڈا اقبال پر نئی تحقیق کو کتابوں اور بروشروں کی صورت میں شائع کرے گی ۔ اسی طرح وہ آڈیو ر وڈیو کیسٹوں اور انٹرنیٹ سے بھی استفادہ کرے گی ۔

اقبال اکادمی کینیڈا نے اہل علم و دانش سے اپیل کی ہے کہ مقاصد کا تعین آسان ہے تاہم مقاصد کا حصول ایک مشکل کام ہے لہٰذا وہ ان مقاصد کے حصول میں اس کی ہر ممکن مدد دیں ۔ ان کا پتہ یوں ہے ۔

Iqbal AcademyCanada

2Thorncliffe Park,

Drive,Unit46,Toronto,ont M4 H2

Canada

Tel,(416)467-1517Fax696-2579

تاجکستان میں اقبال سوسائٹی کا قیام

تاجکستان کے دارالحکومت دوشنبے میں منعقدہ ایک اجلاس میں اقبال سوسائٹی کے قیام کا فیصلہ کیا گیا تاکہ شاعر مشرق کی تعلیمات سے یہاں کے عوام کو آگاہی دی جا سکے ۔ پاکستانی سفیر کبیر جناب خالد امیر خان کی صدارت میں منعقدہ اجلاس میں ۱۸ مارچ ۱۹۹۹ء کی ایگزیکٹو کمیٹی کا اجلاس ہوا ۔ اجلاس میں ۱۵ فروری ۱۹۹۹ء کے ایجنڈے کی منظوری دی گئی اور فیصلہ کیا گیا کہ ستمبر ۱۹۹۹ء میں دوشنبے میں تاجکستان کی آزادی کی گیارہ سو سالہ تقریبات کے موقع پر منعقدہ یوم اقبال کی تقریبات میں فرزند اقبال ڈاکٹر جاوید اقبال کو خصوصی طور پر دعوت دی جائے اور انہیں ان کی اہلیہ محترمہ ناصرہ اقبال اور اقبال اکادمی کے ناظم محمد سہیل عمر کو اعلیٰ سطح پر سرکاری مہمان کی حیثیت سے بلایا جائے گا ۔ اس موقع پر ڈاکٹر جاوید اقبال کی ملاقات تاجکستان کی اکادمی برائے سائنس کے ممتاز سکالروں اور طلبا سے کرائی جائے گی اور انہیں ملک کے مختلف مقامات پر مدعو کیا جائے گا ۔ تاجکستان کی گیارہ سو سالہ تقریبات کے اس موقع پر پورے تاجکستان میں قومی تعطیل ہو گی ۔

اقبال سوسائٹی کی مجلس عاملہ کے اجلاس میں تاجکستان میں پاکستانی سفیر عزت مآب جناب خالد امیر خان ۔ جناب یوسف قربان جناب ہمت زادہ، جناب محمد شریف قائم مقام چیئرمین سی این آر جناب جوربیک نذیر، جناب ستار زادہ نائب وزیر خارجہ، عبدالشکور ٹی ایم نے شرکت کی ۔ یاد رہے

کہ تاجکستان میں اقبال کا فارسی کلام بہت مقبول ہے اور سکولوں میں ہر صبح بچے کلام اقبال سے اپنے دن کا آغاز کرتے ہیں علامہ اقبال کی نظم ''از خواب گراں خیز'' تلاوت کے بعد مل کر پڑھی جاتی ہے۔ سابق وزیر تعلیم جناب عاصمی شہید نے پاکستان اور تاجکستان میں تعلقات کے فروغ اور اقبالیات کی اشاعت میں گراں قدر خدمات سرانجام دیں۔

دوشنبہ۔ تاجکستان میں ۲۱ اپریل کو یوم اقبال کی تقاریب

تاجکستان میں پاکستانی سفارت خانے اور اقبال اکادمی پاکستان کے تعاون سے یوم اقبال کی تقریبات ۲۱ اپریل ۱۹۹۹ء کو منعقد ہوئیں اس موقع پر اقبال اکادمی پاکستان نے اقبال نامہ کے عنوان کے تحت علامہ اقبال کا کلام سرالیکس زبان میں طبع کرا کر دوشنبہ بھجوایا گیا جو وہاں تقسیم ہوا۔

اس سلسلے میں ایک سیمینار ہوا جس میں علامہ اقبال کی شاعری اور افکار پر اظہار خیال کیا گیا اور وسط ایشیا کے مسلمانوں کی بیداری کے لیے اقبال کے افکار کو انقلابی قرار دیا گیا۔ کہ آج اقبال زندہ ہوتے تو اپنے آزاد اسلامی روس کو دیکھ کر خوش ہوتے۔

یوم اقبال کی تقریبات مقامی یونیورسٹی، کالجوں اور سکولوں میں بھی منعقد ہوئیں اور اقبال کو پاکستان اور تاجکستان کی دوستی کا پل قرار دیا گیا۔ یوم اقبال کے موقع پر علامہ اقبال کی کتب ان پر لکھی جانے والی کتب ان کی بیاضوں اور خطوط کی نمائش بھی منعقد ہوئی جس کے لیے اقبال اکادمی پاکستان نے تعاون کیا تھا۔

ایران میں ہفتہ پاکستان کی تقریبات

ایران میں پاکستانی سفارت خانے اور حکومت ایران کے تعاون سے ہفتہ پاکستان کی تقریبات نومبر ۱۹۹۹ء کے پہلے ہفتے میں منعقد ہوں گی اسی طرح پاکستان میں ہفتہ ایران کی تقریبات منعقد کی جائیں گی۔ اس موقع پر علامہ محمد اقبال کے افکار و نظریات پر ایک بین الاقوامی سیمینار منعقد ہو گا۔ علامہ اقبال سیمینار کے لیے اقبال اکادمی پاکستان نے موضوعات اور سکالرز کے انتخاب میں معاونت کی ہے۔ توقع ہے کہ سینٹر ڈاکٹر جاوید اقبال کی سربراہی میں ایک وفد اس اقبال سیمینار میں شریک ہو گا۔

ڈھاکہ یونیورسٹی میں اقبال پر تحقیق کرنے والوں کو گولڈ میڈل اور ایک لاکھ ٹکا کا ایوارڈ اور گولڈ میڈل

رابطہ عالم اسلامی ڈھاکہ کے سید محمد عبدالواحد کی اطلاع کے مطابق شعبہ اردو ڈھاکہ یونیورسٹی ڈھاکہ کے طلبا میں سے علامہ اقبال پر بہترین تحقیقی اور تخلیقی کام کرنے والے کو ایک لاکھ ٹکا (بنگلہ دیشی روپیہ) اور گولڈ میڈل انعام دیا جائے گا۔ بنگلہ دیش میں حکیم الامت علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفے سے گہری دلچسپی بڑھ رہی ہے اس سلسلے میں اقبال سنگسد ڈھاکہ اور اقبال

ریسرچ اکادمی ڈھاکہ کی کوششیں لائق تحسین ہیں ۔ زندہ رود کا بنگالی میں ترجمہ کیا جارہا ہے ۔ علامہ کا بیشتر کلام بھی بنگالی زبان میں ترجمہ ہو چکا ہے ۔

مراکش کے ممتاز اقبال سکالر کی پاکستان آمد

مراکش کے ممتاز اقبال شناس پروفیسر محمد عبود اپریل میں پاکستان تشریف لائے ۔ آپ نے علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفے پر عربی اور انگریزی دونوں زبانوں میں کام کیا ہے ۔

اقبال اکادمی پاکستان میں انہوں نے علامہ اقبال کے فکر و فن پر مقالہ پیش کیا ۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم شاہ چیئرمین شعبہ اقبالیات جامعہ پنجاب، ڈاکٹر ظہور الدین احمد، پروفیسر ڈاکٹر خورشید رضوی، محمد سہیل عمر ناظم اکادمی اور ڈاکٹر وحید عشرت کے علاوہ چند دوسرے حضرات نے شرکت کی ۔

ابراہیم عزالدین (ٹیٹس برکھارٹ) اور اسلامی فنون لطیفہ سیمینار

مراکش کے شہر مراکشہ میں ۵ تا ۹ مئی کو الموسمیات المراکشیہ کے زیر اہتمام ایک عظیم کانفرنس منعقد ہوئی ۔ جس کا عنوان ابراہیم عزالدین ٹیٹس برکارٹ اور اسلامی فنون لطیفہ تھا مراکش میں ابراہیم عزالدین پہلے ہی اپنے ایام جوانی میں آ چکے ہیں اور انہوں نے مراکش پر تین اہم کتب بھی رقم کی ہیں ۔ اس کے علاوہ متعدد مقالات اور رپورٹیں بھی مرتب کر چکے ہیں ۔ اس چار روزہ کانفرنس میں جو جناب ابراہیم عزالدین ٹیٹس برکارٹ کے اعزاز میں منعقد ہوئی، مراکش اور دوسرے ممالک سے متعدد محققین نے شرکت کی ۔ اس موقع پر کئی ثقافتی اور روایتی مظاہرے ہوئے جن میں مراکش کی روایتی شاعری اور موسیقی کی محافل یادگار رہیں گی ۔ اس کانفرنس کے اجلاس بن یوسف میوزیم میں ہوئے اس کا نام الحکمتہ والفنون الاسلامیہ الفریقہ "احتفاء بالعالم ابراہیم تیتوس بوخارت" رکھا گیا تھا ۔ بن یوسف میوزیم قدیم شہر کے قلب میں واقع ہے جو اپنی خوبصورت روایات رکھتا ہے اس کے پہلو میں بن یوسف مسجد واقع ہے جو مراکش کی قدیم ترین مسجد ہے ۔ بن یوسف مدرسہ بھی ساتھ ہی واقع ہے ۔ جو مغربی فن تعمیر کا ایک عمدہ اور نادر نمونہ ہے ۔

ابراہیم عزالدین کی دلچسپی کے پیش نظر جو انہیں مابعد الطبیعیات اور روایتی مقدس فنون سے ہے ۔ اہل فکر کو بھی ان ہی دونوں موضوعات پر اظہار خیال کی دعوت دی گئی تھی ۔ اس چار روزہ شاندار کانفرنس میں معروف روایتی مکتب فکر کے دانشوروں، ادیبوں اور مراکشی اہل علم اور

الجیریا کے اہل قلم اور مغربی اور مشرقی اہل علم نے رینے گینوں اور بر کارٹ کے روایت پسندانہ موضوعات پر مقالات پیش کیے۔ جو ابراہیم ٹیٹس بر کارٹ سے براہ راست بھی متعلق تھے۔ اس کانفرنس میں جو مقالات پڑھے گئے ان میں مندرجہ ذیل نمایاں تھے:

۱۔ جناب مارٹن لینگز۔ قرآن کا فن خطاطی

۲۔ جناب جین لوئیس مشو۔ ٹیٹس بر کارٹ اور ذوق حسن

۳۔ جناب سید حسین نصر۔ اسلامی فنون کی روحانی اہمیت

۴۔ جناب محمد سہیل عمر۔ ٹیٹس بر کارٹ کے کام کی معنویت

۵۔ جناب کامل خان ممتاز۔ فن تعمیر کی زندہ روایت

۶۔ جناب محمود ارول کلک۔ سلجوقی فن پر مکتبہ وحدت الوجود کے اثرات

۷۔ جناب جیمز مورس۔ مستقبل کے چیلنج

۸۔ جناب ایرک گوفوروسے۔ شاذلیوں کا سماع

۹۔ جناب پیری لورے۔ اسلامی تصوف میں رقص اور حرکت

۱۰۔ جناب جین پیری لورنٹ۔ بیسویں صدی کے آغاز میں مغرب میں روایتی اور مقدس فنون

۱۱۔ جناب فلپ فورے۔ ٹیٹس بر کارٹ کی تخلیقات میں مسیحی اور اسلامی فنون کا تذکرہ

۱۲۔ جناب سرفانو بانیکا۔ ٹیٹس بر کارٹ کی ذاتی چیزیں

۱۳۔ وکٹر یا لیجاہ ڈی باز طہندرا۔ آنندا کے کو مرا سوامی۔ ایک صاحب بصیرت انسان

ان مقالات کے علاوہ بھی مراکش کے اہل فکر و نظر نے متعدد مقالات پیش کئے جو مراکشہ شہر، اس کی روایات اور اسلامی تصورات کی توضیح و تعبیر اور شمالی افریقہ میں عقل و دانش کے فروغ سے متعلق تھے۔ ان میں ایک مقالہ شاعری۔ مابین فن اور علم اور دوسرا ابن عربی کے نزدیک عقل اور فن میں تعلق۔ اس کانفرنس میں عربی اور فرانسیسی اور انگریزی میں مقالات پڑھے اور تقسیم کئے گئے جو بعد میں الموسمیات المراکشیہ شائع کرے گی۔ یہ مراکش کی ایک بڑی ثقافتی تنظیم ہے جسے سیدی جعفر کنسوسی کی سرپرستی حاصل ہے اس تنظیم کی روح ثقافتی اور صوفیانہ روایات کا حامل شہر مراکشہ بھی ہے جو ولیوں اور صوفیا کا مدفن ہے۔

اس امر میں کوئی شک نہیں کہ جناب ابراہیم عزالدین ٹیٹس بر کارٹ جو مکتبہ روایت کے سرکردہ نمائندے ہیں کے اعزاز میں منعقدہ یہ عالمی سطح کی کانفرنس گذشتہ سالوں میں مراکش میں

منعقد ہونے والی ان بڑی کانفرنسوں میں شمار ہوتی ہے جو مراکش میں روایت کے مطالعہ کے سلسلے میں منعقد ہوئیں۔ ٹیٹس برکارٹ نے کئی سال بڑی توجہ اور انہماک کے ساتھ مراکش کی روایات کا مطالعہ کیا۔ انہوں نے مراکش کی روایتی دست کاریوں کو محفوظ رکھنے میں اہم کردار ادا کیا انہوں نے فیض کے شہر کو بچانے میں مدد کی جسے ترقی کے نام پر کئی پروگراموں کے ذریعے موت کے گھاٹ اتارا جا رہا تھا۔ اور جدیدیت کی بھینٹ چڑھایا جا رہا تھا۔ اس کانفرنس میں مابعد الطبیعیات, فلکیات فنکارانہ مہارت اور مراکش کی روایت میں ان کی دلچسپیوں کو بھی زیر بحث لایا گیا اور رینے گینوں, شیخ عیسی نور الدین کی روایت پرستی کے تناظر میں بھی باتیں ہوئیں۔ جن کا شمالی افریقہ کے صوفیانہ سلسلوں سے تعلق ہے۔

ابراہیم عزالدین Titus Burckhardt

حیات و آثار

(مفصل انگریزی مقالے کا اختصار)

استاذ ٹیٹس برکہارت (سدی ابراہیم عزالدین) کا مولد و منشاء سوئٹزرلینڈ اور جرمنی کا منطقہ تھا۔ فلورنس میں ۱۹۰۸ء میں پیدا ہوئے اور لوزان میں ۱۹۸۴ء میں وفات پائی۔ اپنی تمام زندگی انہوں نے حکمت و دین اور روایتی علوم کے مطالعہ خدمت اور ترویج و اشاعت کے لیے وقف کیے رکھی۔

یہ دور جس میں جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کا ہر سو غلبہ ہے, ابراہیم عزالدین ان عظیم ہستیوں میں سے تھے جن کی تحریر و تقریر سے حکمت خالدہ اور کائناتی حقائق کو تعبیر نو میسر ہوئی۔ ان کی کاوشیں علم ماوراء الطبیعیات والہیات, علم الکون اور روایتی فنون تینوں شعبہ ہائے علم میں نہایت موثر ثابت ہوئیں۔ عہد جدید میں مغربی دنیا ہر طرف وجودیت (Existentialism) تحلیل نفسی اور سوشیالوجی کا دور دورہ ہے۔ ان کے درمیان استاذ ابراہیم کی آواز حکمت خالدہ کی ترجمان تھی۔ وہ حکمت جو منزل من للہ (اللہ کی دین) ہے اور جو علم افلاطون, ویدانت, تصوف و عرفان اور تاومت اور دیگر عارفانہ روایتوں میں جلوہ گر ہے۔ فلسفیانہ اور ادبی اعتبار سے استاذ ابراہیم کا تعلق بیسویں صدی کے روایتی مکتب فکر سے تھا۔

استاذ ابراہیم کا تعلق جرمنی کے معروف شہر بال (Basle) کے اشرافیہ کے ایک اعلی خاندان سے تھا۔ ان کے والد مجسمہ ساز تھے۔ کچھ عرصہ استاذ ابراہیم نے بھی والد کے نقش قدم پر چلتے ہوئے صنم تراشی اور نقاشی سیکھی لیکن بچپن ہی سے ان کے اندر مشرقی فنون (Arts) کے لیے ایک غیر معمولی کشش تھی۔ اسی کشش نے ان کو مشرق کے ادیان و نظریات کے مطالعہ کی طرف راغب کیا

اور انہوں نے اسلامی ممالک کے متعدد سفر اختیار کئے۔ کچھ سال تک السنہ شرقیہ کی تحصیل اور تاریخ فنون کا مطالعہ کرنے کے بعد انہوں نے مغرب کے علمی حلقوں کو خیرباد کہا اور عقلی, علمی اور وجودی اعتبار سے دائرہ اسلام میں داخل ہو گئے۔ وہ عام معنوں میں مغربی اسلام شناس نہیں تھے۔ ان کی حیثیت ایک غیر معمولی ذہنی اور روحانی صلاحیتوں کی مالک شخصیت کی تھی جو اپنی جوانی میں عالم اسلام سے متعارف ہوئے, اسلامی علوم کو ان کے اندر سے ان کی گہرائی میں اتر کر سیکھا اور ظاہری و باطنی علوم کی تحصیل ان علوم کے صاحب نظر جید اساتذہ و ماہرین سے کی۔ قدرت نے گویا ان کا انتخاب کر لیا تھا کہ ان کے ہاتھوں (اسلام کے علوم و معارف) کے حقائق کی تعبیر نو ہو جائے اور اسلام ہی نہیں بلکہ تمام دینی روایات کی ترجمانی ایک ایسی قابل فہم زبان میں ہو جائے جو آج کے آدمی کے لیے قریب الفہم ہو اور موثر ہو۔ ان کی تحریریں فی الحقیقت اسلامی روایت کی عہد جدید میں شرح و تبیین سے عبارت ہیں۔

روایتی مکتب فکر میں استاذ ابراہیم کے پیشرو اور اس مکتب فکر کے بزرگ اور بانی شیخ عبدالواحد یحییٰ (رینے گینوں)(۱۸۸۶۔۱۹۵۱) تھے۔ شیخ عبدالواحد کے بیان کے مطابق عہد جدید کے انحراف کی جڑ قرون وسطی کے آخری دور میں پیوست ہے اور اس انحراف کا آغاز نشاۃ ثانیہ سے ہوتا ہے۔ وہی نشاۃ ثانیہ جس میں لادینیت (Secularism) نے سب کچھ تہ و بالا کر دیا, ظواہر پرستی نے حقیقت کی جگہ لے لی, انسان پرستی (Humanism) نے خدا پرستی کی جگہ لے لی اور اختبارِیت (Empiricism) نے عیسوی دینیات کو بے دخل کر دیا۔ شیخ عبدالواحد کے تحریری کام کا ایک اہم حصہ یہ تھا کہ ماورا الطبیعیات کے نقطہ نظر سے عہد جدید پر نظر تنقید ڈالی جائے۔ ان کی تصانیف "دنیائے جدید کا بحران" اور "سطوہ کمیت" اسی تنقید کا ماہرانہ اظہار ہیں۔ ان کی تحریر کا اثباتی حصہ وہ تھا جو علم ماوراء الطبیعیات اور استناد دینی سے متعلق تھا یا دینی علائم و رموز کی شرح و توضیح پر مبنی تھا۔

روایتی مکتب فکر کی سب سے درخشاں نمائندہ شخصیت شیخ عیسی نور الدین احمد العلوی کی تھی (۱۹۰۷۔۱۹۹۸ء) ان کی تحریریں شیخ عبدالواحد کی زندگی کے آخری حصے میں منظر عام پر آنے لگی تھیں اور شیخ عبدالواحد ان کو "ہمارے معزز شریک کار" کے نام سے یاد کرتے تھے۔ شیخ عیسی کی تحریر میں عہد جدید کی گمراہیوں پر مزید تیکھے اور ناقابل تردید اسلوب میں تنقید کا عمل جاری نظر آتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ تمام ادیان کے باطن میں موجود حقیقت اصلی اور انسان کی فلاح ابدی اور فوز اخروی کے پیام خداوندی کا بیان اپنی پوری شان اور عظمت کے لیے ہوئے منصۂ تحریر میں جلوہ گر ہوتا ہے۔

شیخ عبدالواحد اور شیخ عیسی نور الدین کے کام کو جاری رکھنے میں اگلا بڑا نام استاذ ابراہیم عزالدین کا ہے۔ وہ عمر میں شیخ عیسی سے ایک سال چھوٹے تھے اور پہلی جنگ عظیم کے

زمانے میں وہ دونوں ہم مکتب تھے۔ یہیں سے اس گہری دوستی اور ایک علمی اور روحانی رشتے کی بنیاد پڑی جو مدت العمر جاری رہا۔

استاذ ابراہیم کی بنیادی تصنیف جو ماوراء الطبیعیاتی علوم پر مبنی ہے "علوم تصوف کا تعارف" کے عنوان سے سامنے آئی۔ یہ کتاب ان کی دانش و حکمت کا شاہکار ہے اور نہایت جامعیت اور دقت نظر سے تصوف کی ماہیت کا تجزیہ کرتی ہے۔ تصوف کی جامع اور مانع تعریفات قاری پر واضح کر دیتی ہیں کہ تصوف کیا ہے اور کیا نہیں ہے۔ اس کے بعد یہ کتاب تصوف اسلامی کی نظریاتی اور علمی بنیادوں پر نظرڈالتی ہے اس کا آخری باب "کیمیائے روحانی" پر مشتمل ہے یعنی راہ سلوک جو تخلق بہ اخلاق اللہ پر منتج ہوتی ہے۔ مغربی زبانوں میں تصوف پر لکھی جانے والی کتب کے مقابلے میں اس کتاب کی اختصاصی شان یہ ہے کہ اس سے تصوف کی ہر سہ جہات, تعلیمات اعمال سلوک اور روحانیت پر روشنی پڑتی ہے۔ اس کے بیان کے لیے استاذ ابراہیم نے خود تصوف اور اہل تصوف کے اسلوب اظہار کو مدنظر رکھا ہے البتہ حسب ضرورت دوسری تشریحات کو بھی تقریب فہم کے لیے استعمال کیا ہے۔

استاذ ابراہیم کی تصانیف کا ایک بڑا حصہ روایتی علم الکون (Cosmology) کے موضوع پر ہے جو ان کے نقطہ نظر سے "ماوراالطبیعیات کی خادمہ" کی حیثیت رکھتی تھی۔ علم الکون کے اصول و مبادی کو انہوں نے پہلے تو اپنے جامع اور ماہرانہ مقالہ "کونیاتی تناظر" میں پیش کیا بعدازاں ۱۹۶۳ء میں انہوں نے علم الکون پر تفصیل سے لکھا اور جدید سائنس کے کئی شعبوں پر مفصل تبصرہ کیا۔ یہ سلسلہ مقالات اب ان کی کتاب (فرانسیسی ۱۹۴۸, مشمولہ Mirror of the Intellect در انگلیسی) کے باب دوم کے طور پر دیکھے جا سکتے ہیں۔ علم الکون سے ان کی دلچسپی تو تھی ہی اس کے ساتھ ان کو روایتی فنون عریقہ سے بھی ایک غیر معمولی اور گہرا شغف تھا۔ نیز وہ صناعات و دستکاری روایتی فن تعمیر اور دیگر فنون کی پرکھ اور تجربے کی بھی ماہرانہ صلاحیت رکھتے تھے۔ اس ضمن میں ان کا خاص موضوع فکر یہ تھا کہ ان فنون و صناعات کی روحانی بنیادوں کو واضح کیا جائے اور یہ بتایا جائے کہ یہ با معنی سرگرمیاں کس طرح اپنے اندر خلقی طور پر ایک علامتی پہلو (Symbolism) کی حامل ہیں, اسلامی عقاید و تعلیمات کو منعکس کرتی ہیں اور انسان کی زندگی میں ان کی حیثیت روحانی زندگی کے سہاروں اور برکت و سعادت کے وسیلوں کی رہی ہے اور آج بھی ہو سکتی ہے۔

فنون اسلامی سے استاذ ابراہیم کے تعلق اور ان کی خدمات کے بارے میں چند نکات مزید غور طلب ہیں۔ چند دہائی قبل "اسلامی فنون" کو علمی دنیا میں ایک شعبہ علم کے طور پر کوئی نہیں جانتا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ مغربی مصنفین اور مورخین فن دوسری تمام تہذیبوں کا مطالعہ اور ان کا تجزیہ اپنی تہذیب کے پیمانے پر کرتے تھے۔ اس تہذیب کا معاملہ یہ تھا کہ قرون وسطی کے اختتام تک سارا یورپی آرٹ عیسوی آرٹ تھا۔ جب عیسائیت کی گرفت کمزور پڑی اور لادینیت (Secularism) نے غلبہ حاصل کرنا شروع کیا تو یورپی آرٹ کی شناخت علاقائی حد بندیوں کے حوالے

سے ہونے لگی ۔ اب پوری فنون لطیفہ کی تقسیم اور طبقہ بندی اطالوی آرٹ, فرانسیسی آرٹ, ۱۸ ویں صدی میں اطالوی فنون لطیفہ, دور رومانوی میں, امریکی آرٹ بیسویں صدی میں, وغیرہ وغیرہ کی اصطلاحوں میں ہونے لگی ۔ مغربی مورخین و مصنفین نے دوسری تہذیبوں بشمول اسلامی تہذیب کو بھی اسی انداز میں دیکھا اور پرکھا۔ اس کام کے لیے ایک مخصوص اور جداگانہ شعبہ علم وجود میں آیا جو فنون لطیفہ کی تخلیق سے بالکل الگ ایک شعبہ تھا۔ فنون لطیفہ کے مطالعے, تحقیق اور تجزیے کا یہ شعبہ ۱۹ویں صدی میں جرمنی میں وجود میں آیا۔ اس کی بنیاد ۱۹ویں صدی کے جرمن فلسفے پر رکھی گئی ۔ اور آج بھی اس شعبہ علم میں اس مذکورہ فلسفے کے نظریات اور بنیادی نقطہ نظر کا غلبہ موجود ہے ۔ اس نقطہ نظر سے جب اسلامی تہذیب اور اس کے علوم و فنون کا مطالعہ کیا گیا تو اسلامی فنون کی اسلامی بنیادوں کو نظرانداز بھی کیا گیا اور ان کا استخفاف بھی کیا گیا۔ زیادہ توجہ علاقائی شناخت قائم کرنے پر دی گئی ۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ مغرب کے سارے بڑے ذخیرہ ہائے فنون اور عجائب گھروں میں جو ذخیرے اکھٹے کیے گئے تھے ان کے عنوان "ایرانی آرٹ" "مغل آرٹ", "اندلسی آرٹ" وغیرہ وغیرہ نظر آتے تھے ۔ اسلامی آرٹ یا فنون اسلامی کی اصطلاح اور شعبہ سرے سے غائب تھا۔ کبھی کبھی کوئی صاحب "محمڈن آرٹ" کے نام سے کچھ لکھ دیتے تھے ۔ یہ بھی شاذ و نادر ہوتا تھا۔ استاذ ابراہیم نے مغرب میں یہ آگہی پیدا کی کہ اسلامی فنون کا مطالعہ بھی ناگزیر ہے اور اسلامی فنون ایک جداگانہ شعبہ ہے۔ یہ ان کا خاص کارنامہ ہے اور ہم فنون عریقہ اور اسلامی فنون کے فہم اور مطالعہ کے لیے ان کے مرہون منت ہیں ۔ انہی کی تحریروں اور عملی کوششوں کا ثمر ہے کہ اسلامی فنون کو پہلی مرتبہ بطور اسلامی فنون کے پہچانا گیا اور ان کو اسلام اور اسلامی تہذیب کے مظاہر کے طور پر پیش کیا گیا۔ اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ علاقائی حوالوں پر توجہ نہیں دی جا رہی ہے یعنی ایرانی آرٹ, مراکشی آرٹ, ہندوستانی آرٹ, ۔ یہ درست ہے کہ اسلامی دنیا کے ہر علاقے میں اس کا علاقائی فن اور آرٹ موجود ہے مگر سب علاقائی فنون ایک وسیع تر اور کامل تر تناظر اور تصور کائنات میں گندھے ہوئے ہیں اور یہ تناظر اور مرکز اسلامی فن کا ہے ۔ آغاز اسلام سے لے کر اس دور تک جب لگ بھگ ۱۵۰ سال قبل مغربی تہذیب نے عالم اسلام پر استیلاء حاصل کیا جو بھی فنون اسلامی دنیا میں پروان چڑھے وہ اسلامی فنون تھے اور ان میں اسلام کی روح اور اسلام کا تصور کائنات سرایت کئے ہوئے تھا۔ ان فنون کے مابہ الامتیاز عناصر, ان کے اختصاصی پہلو, ان کی انفرادیت سب اسلامی تہذیب کی عطا اور دین ہے۔

فنون عریقہ کے مطالعے میں استاذ ابراہیم اولین کتاب کا عنوان "فنون مقدسہ ۔ شرق و غرب" ہے۔ اس میں استاذ ابراہیم نے ہر تہذیب پر جداگانہ ابواب قائم کئے ہیں اور ان میں الگ الگ ہندو مت, بدھ مت, تاو مت, عیسائیت اور اسلام کی ماوراء الطبیعیات اور جمالیات (Aesthetics) پر روشنی ڈالی ہے ۔ آخری باب میں فنون لطیفہ کی معاصر صورتحال پر بہت مفید اور علمی تبصرہ کیا ہے ۔ اس باب کا عنوان ہے "عیسوی آرٹ کا زوال اور تجدید" استاذ ابراہیم کی

زندگی کی آخری بڑی تصنیف (Art of Islam) تھی - یہ معہتم بالشان کتاب اپنے موضوع پر سب سے وقیع تصنیف قرار دی جا سکتی ہے - اسلامی فنون کے اصول و مبادی، روحانی اساس، عقلی بنیادیں اور فنکارانہ خلاقی میں روحانیت کا عمل دخل اور اسلامی تہذیب میں اس کے اوضاع جس طرح اس کتاب میں وضاحت اور مہارت سے بیان ہوئے ہیں دوسری جگہ کم ہوئے ہوں گے -

۱۹۵۰ سے ۱۹۶۰ء کے دوران استاذ ابراہیم مشہور ناشران کتب (Urs Graf Verlag) کے ڈائریکٹر کے طور پر کام کرتے رہے - اس زمانے میں ان کی سرگرمیوں کا مرکز اشاعت مخطوطات رہا - قرون وسطی کے نادر اور مذہب مخطوطات کی عکسی طباعت اور ان کے حسن و خوبی کو نشر مکرر میں باقی رکھنا ان کا خاص کارنامہ تھا - اس کے لیے ان کو ماہرین اور شائقین کتب سے بھرپور داد حاصل ہوئی -

اسی ناشر کے ساتھ کام کرتے ہوئے استاذ ابراہیم نے ایک اور سلسلہ کتب پر کام کیا - اس کا منصوبہ بھی بنایا خود بھی لکھا اور ان مجلدات کی تدوین و تیاری کی نگرانی بھی کی - اس سلسلہ کتب کا عنوان تھا - "منازلات الروح" - اس سلسلہ کتب کا ہدف و مقصود تھا اسلام اور دیگر تہذیب ہائے مقدسہ کے چند اہم مظاہر کا تاریخی اور روحانی مطالعہ - اس کے لیے جو مقامات منتخب کیے گئے تھے ان میں جبل آتھوس، آئرلینڈ کا دور کلٹ، صنعا مدینتہ العذراء، قسطنطنیہ، فاس وغیرہ شامل تھے - اس سلسلہ کتب میں استاذ ابراہیم نے تین کتب اپنے قلم سے لکھیں یعنی، "مدینہ العذراء"، شارت اور تاسیس کلیسا" اور فاس - شہر اسلام" -

فاس - شہر اسلام (Fez, City of Islam) بلاشبہ استاذ ابراہیم کی شاہکار تصانیف میں سے ہے - ۱۹۳۰ء میں استاذ ابراہیم کئی سال تک مراکش میں مقیم رہے - اس وقت ان کی بھرپور جوانی تھی - المغرب کی تراث روحانی کے بہت سے عظیم نمائندے زندہ تھے اور اس خطے کی روحانی فضا ابھی جدیدیت سے آلودہ نہیں ہوئی تھی - استاذ ابراہیم نے اپنے قیام کے دوران میں اہل علم اور اہل دل سے گہرے روابط استوار کر لیے تھے - استاذ ابراہیم کا مراکش سے تعلق ایک حسین اور طویل داستان محبت ہے جس کا آغاز ۱۹۳۰ء میں ہوا اور مابعد کے سالوں میں گاہ بہ گاہ آمد و رفت اس کو تقویت اور تسلسل عطا کرتی رہی - یہ استاذ ابراہیم کی زندگی کا تشکیلی دور تھا جب ان کی شخصیت اور مزاج ایک سانچے میں ڈھل رہا تھا - اس زمانے میں ان کے افکار و کردار کی صورت گری ہوئی بعد میں ان کی تحریر اور ان کا اسلوب نگارش جن امتیازی خصوصیات کے ساتھ ظہور پذیر ہوا ان کی بنیاد اسی دور میں رکھی گئی - اسی زمانے میں انہوں نے اپنے تجربات قلمبند کر لیے تھے (شائع کرنے کی نوبت بعد میں آئی) - ۱۹۵۰ء کی دہائی میں یہ سب یادداشتیں تجربات اور تحریریں ایک شاہکار کتاب کی شکل میں سامنے آئیں -

"فاس ۔ شہر الاسلام" میں استاذ ابراہیم ایک قوم اور اس کے دین کی تاریخ ہمیں سناتے ہیں ۔ معرکوں کی، شجاعت، جوانمردی کی اور حق و صداقت کے علمبرداروں کی اور اللہ والوں کی ۔ ہر قدم پر اسلامی تہذیب اور اس کی روحانی اساس کا تذکرہ اس تاریخ کے جلو میں نظر آتا ہے ۔ استاذ ابراہیم کا بیان اس کہانی کو ایک تنویر و تیقن اور اعتبار عطا کرتا ہے ۔ اولیاء کا تذکرہ، حکایات و کرامات، علم و عرفان، فنون عریقہ و صناعات ہی نہیں بلکہ علوم عقلیہ اور انتظامی معاملات بھی انسانوں اور انسانی معاشروں کے بندوبست کے بارے میں استاذ ابراہیم کے واضح کردہ اصولوں سے بہت کچھ سیکھا جا سکتا ہے ۔

استاذ ابراہیم کا تعلق المغرب سے اور بالخصوص فاس کے شہر سے ایک وسیع موضوع ہے ۔ اس پر بہت کچھ لکھا بھی گیا ہے ۔ اس کا ایک گوشہ میں آپ کے سامنے پیش کرنا چاہتا ہوں ۔ ان کے ایک پرانے دوست اور رفیق کار سدی علی میشو اس زمانے کی یادداشتوں کے ضمن میں لکھتے ہیں ۔

> اگر میں کئی سالوں پر پھیلی ہوئی اس سرگرمی کو سمیٹ کر بیان کرنا چاہوں تو یہ ناممکن ہو گا کیونکہ یہ ایک ایسے شخص کا تذکرہ ہے جس کی رفتار کار اور ارتکاز توجہ حیران کن تھا بنا بریں میں صرف دو پہلوؤں کے ذکر پر اکتفا کروں گا جن پر خود استاذ ابراہیم بہت وقت صرف کرتے تھے اس لیے کہ انہیں ان دو کاموں کی افادیت اور اہمیت کا بخوبی شعور تھا ۔ میری مراد ہے تحریر و تقریر کے سہارے تعلیم و تذکر اور منصوبے پر عملی اور تحقیقی کام ۔ استاذ ابراہیم ان دونوں کاموں پر استادانہ دسترس رکھتے تھے ۔
>
> اس سرگرمی کی مثال کے طور پر استاذ ابراہیم کے ایک محاضرہ کا خاکہ آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں جو اپریل ۱۹۷۳ء میں استاذ ابراہیم نے بعض معززین شہر کی قائم کردہ "مجلس تحفظ مدینۃ فاس" کے زیر اہتمام دیا تھا ۔ محاضرہ کا عنوان تھا" فاس ۔ انسانوں کا شہر" گفتگو کا آغاز استاذ ابراہیم نے اسلامی تہذیب کی اساس کے ذکر سے کیا اور اسے نہایت خوبی اور مہارت سے واضح کیا اور پھر بتایا کہ اسلامی تہذیب کے بنیادی عناصر ہی سے اسلامی شہروں اور اسلامی شہر سازی (Town Planning) کو وہ اہم خصائص میسر آتے ہیں جن کی وجہ سے ان کو فن تعمیر اور شہری منصوبہ بندی میں اہم حیثیت ملتی ہے ۔ "فاس کا شہر جس طرز زیست کا نمائندہ اور مظہر ہے وہ طرز زیست ایک مکمل انسان کا طرز حیات ہے ۔ وہ انسان جو بیک وقت، روح نفس اور جسد خاکی کا مرکب ہے ۔ جس کی جسمانی اور مادی ضروریات بھی ہیں، جس کے نفس کے جذباتی اور جمالیاتی تقاضے بھی ہیں اور ان دونوں اقالیم سے اوپر اٹھ کر اس کی عقلی و روحانی

زندگی بھی ہے ۔ ان مقدمات کی بنیاد پر استاذ ابراہیم نے جو گفتگو کی اور جو شرح و تعبیر شہر فاس کی پیش کی وہ اس شہر اور اس کی تفاصیل کا مکمل نقشہ تھا ۔ فاس کی شہری منصوبہ بندی میں پانی اور اس کی گزر گاہوں کی اہمیت مرکزی حیثیت رکھتی ہے کہ آب مصفی ۔ مادی زندگی ، جمالیاتی لذت اور طہارت شرعی کے لیے ناگزیر ہے ۔ شہر کا تعمیراتی مزاج اور فن تعمیر دروں بینی کا مظہر ہے اور یہ دروں بینی صرف شہر کی آب و ہوا اور سماجی تقاضوں سے پیدا نہیں ہوتی اس کا سبب اسلام کا روحانی تناظر ہے ۔

گفتگو کے آخر میں شہر کی صناع دستی (Crafts) کا بھرپور ذکر تھا جن کی خصوصیت ہی یہ تھی کہ وہ مادی ضروریات کو پورا کرنے کے ساتھ نفس کو راحت و خوشی بھی فراہم کرتی تھیں اور اس کے بڑھ کر یہ کہ ان کے وسیلے سے ایک روحانی جہت کی راہ بھی باز ہوتی تھی ۔ آرٹ کی ماہیت ہی یہ ہے کہ اس سے نفس کو خوشی اور لذت حاصل ہو لیکن ہر آرٹ ایک روحانی جہت کا حامل نہیں ہوتا " ۔ مراکش کے فنون و صناعات میں یہ روحانی جہت بہت نمایاں ہے اس کی اقلیدسی ہستیوں کی وجہ سے بھی اور کچھ اس وجہ سے بھی کہ اس کی اوضاع میں داعیات نفس کا غلبہ کم اور عقل و روح کے کائناتی اور ہمہ گیر اصول سے اتصال زیادہ ہے " (حوالے کے لیے دیکھیے) " تہتوس بور خارت فاس میں ۱۹۷۲ء تا ۱۹۷۷ء " مجلہ مطالعات ، تقابل ادیان یاد گاری شمارہ جلد ۱۶ شمارہ ۱ ۔ ۲ ، ۱۹۸۴ء ، صفحات ۵۷ ۔ ۶۱)

استاذ ابراہیم کی ایک اور تصنیف " اندلس میں اسلامی تمدن " بھی " فاس ۔ شہر اسلام " سے قریب تر ہے ۔ دوسری تمام تصانیف کی طرح یہ بھی حسن و صداقت کا مرقع ہے ، علوم و فنون کا بیان ہے ۔ روحانیت اور اسلامی تمدن کی جلوہ نمائی ہے ۔ مراکش میں اپنے قیام کے ابتدائی دور میں استاذ ابراہیم نے عربی زبان میں استعداد تام حاصل کر لی اور تصوف کی امہات الکتب کو اصل عربی میں خوب غور سے پڑھ کر سمجھا ۔ یہ خزانے بعد کے سالوں میں دوسرے قارئین کے استفادے کے لیے بھی پیش کئے گئے اور استاذ ابراہیم نے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور عبدالکریم الجیلی کی کتب کے منتخب تراجم کتابی شکل میں پیش کئے ۔ شیخ اکبر کو مغربی دنیا میں متعارف کروانے کے سلسلے میں استاذ ابراہیم کی خدمات بہت اہم ہیں ۔ (Inrtoduction) کا ذکر پہلے آ چکا ہے ۔ اب ہم ان کے ترجمہ فصوص الحکم کا ذکر کرتے ہیں جو Lasagesse Des Prophetes کے عنوان سے فرانسیسی میں سامنے آیا اور پھر اس کا انگریزی ترجمہ " حکمت انبیاء Wisdom of the Prophets کے نام سے چھپا ۔ علم الکون سے دلچسپی کی وجہ سے استاذ ابراہیم نے شیخ اکبر پر ایک مختصر کتاب " ابن عربی کا عارفانہ علم الکون " کے نام سے بھی تصنیف کی ۔ نیز عبدالکریم جیلی کی الانسان الکامل کے انتخاب کا ترجمہ کیا اور اس پر

ایک لا جواب مقدمہ لکھا۔ ان تصانیف کی مدد سے ابن عربی اور ان کے مکتب فکر کی اساسیات کا تعارف ایک ایسی زبان اور اسلوب میں فراہم ہو گیا جس میں ماورا الطبیعاتی مباحث کی سار بھی تھی اور وضوح و شکوہ بیان بھی۔ یہ اسلوب بیان پہلے پہل شیخ عبدالواحد یحییٰ کی تحریروں میں صورت پذیر ہوا پھر اسے شیخ عیسیٰ نورالدین نے حیران کن حد تک کمال تک پہنچایا اور اسی کو استاذ ابراہیم نے ابن عربی کی تعلیمات کو مغربی زبانوں میں بیان کرنے کے لیے بطریق احسن استعمال کیا۔

ان ترجموں کو پڑھئے تو استاذ ابراہیم کی تحریری کاوشوں کی معنویت و اہمیت کا صحیح اندازہ ہوتا ہے۔ وہ شیخ اکبر کے ماوراء الطبیعاتی علوم کے دل تک اترے ہوئے تھے اور اس کے سارے آج کی معاصر زبان میں ان کے ابلاغ پر دسترس رکھتے تھے اور ابلاغ اس طرح کرتے تھے کہ تصوف کی برکت اور تصوف کی روایت سے ان تحریروں کا رشتہ منقطع نہ ہونے پائے۔ ان کے تراجم اور شروح بیک وقت روایتی بھی ہیں اور نور دانش سے بہرہ ور بھی اور ان میں عام خشک اور مدرسانہ شرحوں کی خامیاں بھی مفقود ہیں۔

مناسب ہو گا کہ یہاں ایک یادداشت کا ذکر دیا جائے جو سید حسین نصر نے استاذ ابراہیم کو شیخ اکبر کے مزار پر مراقب دیکھ کر نوٹ کی تھی۔

> ”شیخ اکبر کے مزار کے سرہانے استاذ ابراہیم کو مراقب دیکھا، حضور حق میں مستغرق۔ الحق جو تمام ادیان کی ماوراء الطبیعیات کا ماخذ و منبع ہے اور تصوف کا بھی۔ حضور حق میں ان کا عجز خشوع و تذلل قابل دید تھا۔ اولیاء اللہ کے مقابر جیسے مقامات پر برکت خداوندی کے سبب حضور حق گویا کچھ زیادہ شفاف ہو جاتا ہے۔ یہ ایک راز ہے اللہ کا کہ ایسے مقامات دوسری عام جگہوں کے مقابلے میں نزول و برکات کا زیادہ مرجع بنتے ہیں۔ استاذ ابراہیم کو اس طرح دیکھ کر اندازہ ہوتا تھا کہ حکمت نظری یا تصوف کے کتابی علم اور اس کے تحقق کے مابین کتنا بڑی خلیج حائل ہے۔ بہت سے مصنفین شیخ اکبر کے بارے میں لکھتے ہیں اور اپنے آپ کو تصوف کے مستند لوگ بھی قرار دیتے ہیں تاہم تصوف کی حقیقت سے بہرہ اندوز نہیں ہوتے ان کے برعکس استاذ ابراہیم جس حقیقت کے بارے میں لکھتے تھے اسی میں جیتے بھی تھے۔ ان کی تحریروں میں جو غیر معمولی تنویر عقل تھی وہ روشنی جو ان متون کے قلب و مغز تک پہنچتی تھی جن کا استاذ ابراہیم مطالعہ کرتے اور اس روشنی سے ان متون کا مفہوم و محتوی پوری طرح واضح ہو جاتا تھا۔ یہ صرف ایسے شخص کے لیے ہی ممکن ہے جس کے لیے حق صرف ذہنی قبولیت کا نام نہ ہو بلکہ اس کے دماغ کے علاوہ حق کی رسائی اس کے اعماق قلب تک ہو اور اس کا پورا وجود شہادت حق کے مرتبے پر فائز ہو۔ شیخ اکبر کے مرقد پر استاذ ابراہیم کا جو روپ میں دیکھا وہ ایک خدا

دوست، صاحب روحانیت کا روپ تھا۔ ایک ایسا شخص جسے خدا نے غیر معمولی فراست عطا کی ہو، جس کی زندگی تقوی کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہو اور جس کا نفس الحق کی ضوء اور حضرت الہیہ کی برکت سے مزکی ہو چکا ہو۔ وہی الحق جس کا نظری و علمی مطالعہ اس کی تصانیف کا موضوع رہا"

شیخ اکبر کی تصانیف کے علاوہ استاذ ابراہیم نے اٹھارویں صدی کے مشہور مراکشی بزرگ شیخ مولائی العربی الدرقاوی کے خطوط کا بھی ترجمہ کیا تھا۔ "رقعات درقاویہ" مغربی تصوف کی اہم روحانی دستاویزات میں شمار ہوتے ہیں اور تصوف کے عملی پہلوؤں پر ان خطوط میں نہایت قابل قدر معلومات ملتی ہیں۔

سدی ابراہیم عزالدین اس دنیائے فانی کو چھوڑ کر عالم جاودانی کو جا چکے۔ وہ ہمارے درمیان نہیں رہے مگر ان کے آثار جو تحقیق علمی کے شاہکار ہیں آج بھی ان طالبان حق کو راہ دکھانے کے لیے موجود ہیں جو تصوف اور اسلامی تہذیب میں عمومی دلچسپی رکھتے ہیں یا وہ جو شیخ اکبر کی تعلیمات وافکار سے خاص طور پر واقفیت حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ سچی بات یہ ہے کہ استاذ ابراہیم کے آثار علمی دنیائے جدید میں روایتی اسلام کی تعلیمات و عقاید کے خلاصے کی بہترین تعبیرات کہے جا سکتے ہیں

رحمتہ اللہ علیہ رحمتہ واسعہ

محمد سہیل عمر

وفیات

۱۔ شاہد حسین رزاقی

ممتاز ادیب اور مورخ شاہد حسین رزاقی کا گذشتہ دنوں ماڈل ٹاون لاہور میں ۸۰ سال کی عمر میں انتقال ہو گیا موصوف گلبرگہ (دکن) میں پیدا ہوئے اور وہیں اعلیٰ تعلیم حاصل کی آپ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور سے ایک طویل مدت تک وابستہ رہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، مولانا حنیف ندوی، بشیر احمد ڈار، ڈاکٹر رفیع الدین، مولانا جعفر پھلواری ندوی اور رئیس احمد جعفری کے ساتھ کام کیا۔ آپ نے متعدد کتب لکھیں جن میں تاریخ جمہوریت، انڈونیشیا، پاکستانی قوم کے رسم و رواج۔ جمال الدین افغانی اور سید امیر علی بڑی نمایاں ہیں۔ آپ نے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے مقالات بھی مرتب کئے۔ مقالات حکیم کی دوسری جلد اقبالیات سے متعلق ہے۔ ڈسکورسز آف اقبال بھی آپ نے مرتب کی جس میں علامہ اقبال کی تقریریں، تحریریں اور بیانات مستند متن کے ساتھ شامل کئے آپ نے ثقافت اور المعارف کی ادارت کے فرائض بھی ادا کئے۔ شاہد حسین رزاقی نے اپنی کتب بہادر یار جنگ لائبریری کراچی کو عطیہ کر دیں۔ مرحوم صاحب علم، ملنسار اور شفیق بزرگ تھے جن کی یاد دوستوں کے دل میں مدتوں باقی رہے گی۔

۲۔ میرزا ادیب

صاحب طرز ادیب، دلاور علی المعروف میرزا ادیب گذشتہ دنوں رحلت کر گئے ان کی عمر پچاسی سال تھی۔ انھوں نے طویل عرصہ تک ادب لطیف کی ادارت کی، روز نامہ نوائے وقت میں کالم نویسی کی۔ بے شمار کتب لکھیں، صحرا نورد کے خطوط اور مٹی کا دیا ان کی یاد گار تصانیف ہیں "مٹی کا دیا" کتاب چینی زبان میں بھی ترجمہ ہوئی۔ وہ انشاپرداز، افسانہ نگار، ڈرامہ نویس اور کالم نگار سے زیادہ ایک ادیب گر شخصیت تھے۔ برصغیر کے سیکڑوں اہل قلم نے ان سے استفادہ کیا "مطالعہ اقبال کے چند پہلو" ان کی اقبالیات میں یاد گار کتاب ہے۔ میرزا ادیب ان چند ادیبوں میں سے ایک ہیں جن کی پیدائش لاہور میں ہوئی یہیں تمام زندگی بسر کی اور یہیں آسودہ خاک ہوئے خدا انہیں اپنے جوار رحمت میں جگہ دے۔ آمین